

مركز البحوث والدراسات

موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام

دراسة تحليلية نقدية

د. محمد بن حجر القرني

www.albayan.co.uk

موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام

دراسة تحليلية نقدية

تأليف

د. محمد بن حجر القرني

جامعة أم القرى - مكة المكرمة

الطبعة الأولى

ح مجلة البيان، ١٤٣٤هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

القرني، محمد حجر حسن

موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الاسلام: دراسة تحليلية نقدية./ محمد حجر حسن القرني، - الرياض، ١٤٣٤هـ

ص ٥١٢؛ ١٧× ٢٤ سم

ردمك: ٦-٣٤-١٠١-٨١٠١-٦٠٣-٩٧٨

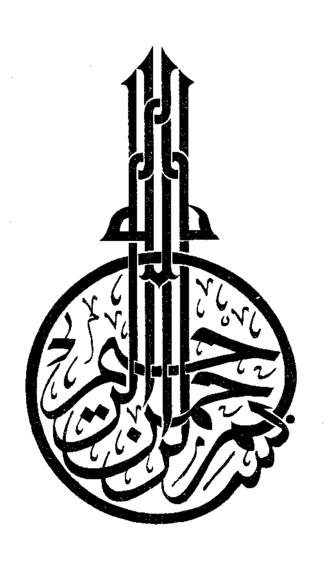
١ - الحداثة - فلسفة ٢- الفكر العربي - العصر الحديث

أ. العنوان

ديوي ١٩١ ٩٨٥٢/ ١٤٣٤

رقم الإيداع: ٩٨٥٢/ ١٤٣٤

ردمك: ٦-٣٤-١٠١-٨١٠١-٦٠٣-٩٧٨



المقدمة

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله وحجته على خلقه أجمعين، ترك أمته على المحجّة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك. فما هلك من هلك إلا عن بينة، ولا اهتدى من اهتدى إلا عن بينة. وما سبب الإعراض عن الحق إلا الجهل به، كما قال الله تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَن مَّعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٤].

ولقد ضمن الله الهداية لمن كان على مثل ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه ﷺ، كما قد جاء بيانه في حديث الافتراق، وفيه: (وإن أمتي ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، قالوا: من هي يا رسول الله ؟ قال: من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي).[1]

وبعد، فإن فَرْق ما بين المستمسك بدين الله تعالى كما أراد الله، القائم بشريعته، وبين مَن سواه؛ قائم من الأساس على منهجية الاستدلال ومنهجية المعرفة بمراد الله تعالى، تلك المنهجية التي تؤطرها مرجعية الأصول الأربعة في الاستدلال والاستنباط، والتي هي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

---

(١) رواه أبو داود في سننه: ك السنة: ح (٤٥٩٧)، والترمذي في سننه: ك الإيمان: ح (٢٦٤١)، وابن ماجه في سننه: ك الفتن: ح (٣٩٩٢). وقال عنه ابن تيمية: الحديث صحيح مشهور في السنن والمسانيد. مجموع الفتاوى: ٣/ ٣٤٥.

والأخذ بهذه الأصول الأربعة قائم على أساس الإيمان بالله تعالى وبالوحي والنبوة، وهذا الأساس هو الذي يحدد منهجية التعامل معها، وعليه تأسست منهجية المعرفة في الإسلام.

ولقد أدرك الفكر الحداثي أن العائق الأكبر لتبيئة الحداثة والعلمانية الغربية في المجتمعات الإسلامية يكمن في هذه الأصول التي بها حُفظ الإسلام وحُفظت شريعته، فاتجه رأساً إليها من الأساس، سعياً في تفكيك المنهجية المعرفية الإسلامية، وهدم بنائها، بمعول الفكر الغربي المعاصر. وذلك من خلال هدفين عامين سعى لتحقيقهما، وهما: محاولة التأكيد على ظنية ثبوت القرآن وحياً إلهياً، ومن ثم ظنية ثبوت الأصول الأربعة أصولاً تشكّل مرجعية نهائية.

والثاني، وهو مبني على الأول: محاولة التأكيد على تاريخية تلك الأصول، بمعنى استحالة أن تكون مطلقة متعالية عن تحكّم الواقع المادي التاريخي في تكوينها وإنتاجها، ومن ثم محدوديتها بزمانها الذي ظهرت فيه.

ومن هنا كانت الأهمية البالغة لتناول (موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام) بدراسة تحليلية نقدية تسعى إلى بيان تهافت نظرية الفكر الحداثي العربي التي أقام عليها نقده للتراث الإسلامي ومحاولته هدم منهجية المعرفة في الإسلام القائمة على أصول الاستدلال التي عليها تنبني عقائده وشرائعه، والتي يؤدي هدمها وتقويضها إلى هدم الإسلام كله.

وتكشف الخلل في منهجيته المتمثل في الانتقائية لما يخدم فكرته من «التراث» والحذف والتحريف للمعطيات المعرفية والتاريخية التراثية التي يجد فيها ما لا يستقيم مع ادعاءاته. فالنتيجة عنده سابقة على المقدمات، والتحرك النقدي لديه محكوم بالتوظيف «الأيديولوجي» الذي يسعى إلى تثبيته، إذ لا نجده يمارس العقلانية النقدية على النتاج

الفكري الغربي كما يمارسه على التراث الإسلامي، بل نجده يعتبر معطيات الفكر الغربي مسلَّمات يجب أن يحاكم إليها كل ما سواها مما ينتمي إلى الماضي.

ولما كان هذا الفكر يعتمد على المنطق الفلسفي الغربي ومجالاته المعرفية الواسعة والمتداخلة، ثم هو لا يفصح عن أصوله التي ينطلق منها، ولا عن الكيفية التي بنى بها أفكاره التي يحاكم من خلالها التراث الإسلامي؛ كان لابد من الرجوع إلى أصوله والكشف عن السياق الذي تكونت فيه أفكار تلك الأصول.

فإنه لما كان موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال مرتبطاً بجذوره الفلسفية؛ وكان تلك الجذور لا يكتمل تصورها وتحديدها دون النظر الشمولي في سياقاتها الحضارية والاجتماعية والفلسفية التي تشكّل سياقاً واحداً ونسقاً واحداً؛ كان من القصور في المنهج البحثي تناول الأفكار منقطعة عن جذورها، وهو ما يدعو إلى تناول الأفكار الفلسفية لا بصفتها أفكاراً فلسفية صرفة، بل بصفتها متغيرات ثقافية أدت بالضرورة إلى تحولات فكرية وتغيرات مقابلة في نظرة الإنسان ورؤيته الثقافية وممارساته الحضارية والاجتماعية.

وهو الأمر الذي يدعو إلى أن لا يقتصر البحث على الوقوف على المؤلفات الفلسفية المذهبية التي تشرح فلسفتها من خلال رؤيتها الصرفة، بل الوقوف على المؤلفات التي تقرأ الفلسفة الغربية في سياقها الحضاري الفلسفي الاجتماعي من خلال النسق الذي يحكمها، وهو ما يسهّل كثيراً فهم الأفكار وزيادة وضوحها.

والواقع أن القراءة الناضجة للفلسفة الغربية لا بد أن تكون محكومة من خلال مقياسين: السياق والمآل؛ قراءتها من خلال سياقها داخل الإطار الكلي للفكر الغربي، ومن خلال قراءة مآلاتها الاجتماعية والفكرية الثقافية. ومن ثم فإن هذا يحقق القراءة الناقدة الواعية التي لا تَختزل القضايا في صورة سطحية مكروهة، وفي المقابل لا تُستلب من قبل تلك الفلسفات أو تَنبهر بها.

والواقع أن الفكر الإسلامي اليوم بحاجة إلى القراءة النقدية الواعية للفكر الغربي من منطلق منهج السلف منهج أهل السنة والجماعة، إذ منهجهم هو الامتداد لما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه ﭫ، وهو منهج لا يتناقض، وليس فيما يقرره اضطراب.

وكان المقصود تناول الموضوع من جهة منهجية المعرفة التي أقام عليها التفكير الإسلامي وسائله الاستدلالية وإجراءاته المنهجية في دلائله ومسائله، وهي المنهجية المعرفية التي يريد الفكر الحداثي العربي هدمها والقطيعة معها.

وقد حرصت على المزاوجة بين التحليل والنقد، والثاني إنما يقوم صوابه على تحقيق الأول، إذ لا يستقيم النقد إلا إذا كان مبنياً على تحليل يُفهم به المراد ويُحرَّر فيه محل النقد.

وقد بدأت بتمهيد جعلته مدخلاً للموضوع عرَّفت فيه بمشروع الفكر الحداثي العربي، وبأبرز منظِّريه. ثم جعلت الباب الأول في أسس الفكر الحداثي المعرفية التي يؤسس عليها فلسفته ويطبق من خلالها منهجيته في نقد التراث الإسلامي، بدأته بتحديد مفهوم الحداثة ثم بيان الأسس المعرفية التي هي خاصة بفلسفة الحداثة والتي تشكِّل الفكر الغربي في مرحلته التالية منذ «النهضة».

وانتقلت إلى الباب الثاني لبيان موقف الفكر الحداثي من الوحي والنبوة، حيث عليه يبني الفكر الحداثي موقفه من النص المنتمي إلى الوحي: القرآن والسنة النبوية، ومن تأصيل منهجية المعرفة.

وكان الباب الثالث لبيان موقف الفكر الحداثي من التأصيل للمعرفة عامة، ومن تأصيل أصول الاستدلال الأربعة خاصة.

** ** **

التمهيد

١) التعريف بمشروع الفكر الحداثي العربي.

٢) التعريف بأبرز منظِّري الفكر الحداثي العربي.



التمهيد

أولاً: التعريف بمشروع الفكر الحداثي العربي

كانت إشكالية «النهضة» هي الشاغل المركزي الذي يشغل الفكر العربي والإسلامي المعاصر، منذ اتصاله بالفكر الغربي، وتغلُّب الغرب على الشرق الإسلامي. حتى باتت «النهضة» تمثل إشكالية الفكر العربي والإسلامي الكبرى، والتي بسببها تعددت التيارات العربية المعاصرة حول تصور النهضة ومنطلقاتها وشروط تحقيقها. وهذه التيارات تصنَّف إلى تيارين عامين: التيار الإسلامي باختلاف توجهاته، والتيار العلماني باختلاف تياراته.[1]

يقول «الجابري»: (منذ بدء اليقظة العربية الحديثة، مع أوائل القرن التاسع عشر، والفكر العربي بمختلف اتجاهاته وتياراته يعيش مشكلة «النهضة»، أو على الأصح يبحث عن مشروع للنهضة. بل يجب القول: إن مشكلة «النهضة» هي التي كانت ولا تزال، وراء انبعاث الفكر العربي وانقسامه إلى اتجاهات وتيارات).[2]

والخطاب الحداثي خطاب ينتمي إلى التيار العلماني من حيث الأسس الفلسفية،[3] ومن حيث نظرته إلى التراث الإسلامي الذي يشكل بالنسبة للموقف العلماني عائقاً أمام النهضة.[4]

---

(١) انظر: تحولات الفكر والسياسة بمصر ومحيطها العربي - د. محمد جابر الأنصاري: ١٥-٣٦.

(٢) الخطاب العربي المعاصر - محمد عابد الجابري: ٢١.

(٣) انظر: الأسس الفلسفية للعلمانية - عادل ضاهر.

(٤) انظر: بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية - د. حسين سعد: ٢٨-٣١.

لكن خطاب الحداثة يختلف عن الخطابات الأخرى المنتمية للتيار العلماني الذي ساد الفكر العربي في الفترة الماضية بتياراته كافة الليبرالي والاشتراكي والقومي.(١)

فإنه إذا كان الخطاب «العلماني-النهضوي» قد مارس النقد على التراث لكنه كان نقداً من خارج التراث، بمعنى أنه لم يحاول تفكيك التراث من داخله وهي الخطوة الأساسية بالنسبة للفكر الحداثي في تحقيق «النهضة»، بل ذهب مباشرة إلى الخطوة التالية فأخذ يبرز ما وصل إليه الفكر الغربي من تفوق في عديد من المجالات الحياتية وأن ذاك إنما صار حين نبذ الغرب دينه الذي قيّد تفكيره لقرون. ثم إن تلك التيارات كانت في مجملها تنتمي إلى خطاب الفكر الغربي في مرحلته الأولى: مرحلة ما قبل الحداثة.

بينما الخطاب الحداثي يمارس نقد التراث من داخله، ثم هو ينتمي إلى المرحلة الثانية من خطاب الفكر الغربي المعاصر: مرحلة الحداثة وما بعد الحداثة. ويعتبر أن السبب في عدم نجاح تلك التيارات العلمانية السابقة هو في كونها لم تمارس نقد التراث من داخله، ولم تتواكب مع تقدمات الفكر الغربي، بل أصرت على أن تتخذ من أفكاره المنتمية إلى مرحلته الأولى ثابتاً معرفياً شكّل بالنسبة لها عقائد ثابتة، أرادت تطبيقها على التراث كما هي في صيغتها الغربية دون أن تسعى إلى صياغتها بما يتناسب مع طبيعة التراث بحيث تجعلها قادرة على أن تمارس قدرتها الإجرائية ووظيفتها بوصفها أدوات علمية لا عقائد ثابتة، وبوصفها منهجاً لـ «التطبيق» وليست منهجاً مطبَّقاً.(٢)

---

(١) انظر التعريف بهذه التيارات: الخطاب العربي المعاصر - محمد عابد الجابري، وبين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية - د. حسين سعد.

(٢) انظر: الخطاب العربي المعاصر - محمد الجابري: ١٩٣-٢٠٧، ونحن والتراث - له: ١٨-٢٤، والتراث والحداثة - له أيضاً :٩٥-١٢١، وتاريخية الفكر العربي الإسلامي - محمد أركون: ١١-١٥ و١٥-٤٢، والأيديولوجية العربية المعاصرة - عبد الله العروي، ومن النهضة إلى الحداثة - د. عبد الإله بلقزيز: ١٩-٦٠، والتحولات الفكرية الكبرى للحداثة مساراتها الأبستمولوجية ودلالاتها الفلسفية-محمد سبيلا ضمن كتابه "الحداثة وما بعد الحداثة": ٨-٥٨، وإسلام المجددين - محمد حمزة: ٥-٤٣.

ولعل من نافلة القول، القول بأن الفكر الحداثي حين جعل من مشروعه في إعادة قراءة التراث المتمثل في نقد أصوله المعرفية - شاغله الأساسي؛ لم يكن غرضه من ذلك تقديم قراءة يريد أن تتوافق مع معطيات التاريخ الحديث فحسب، بل هو يريد تدمير عائق التراث أمام الحداثة، هذا التراث الذي يستمد قوته من أصوله المعرفية، وذلك بفرض هيمنة الأدوات المعرفية للحداثة على التراث وأدواته.

ولذلك عنون «عبد المجيد الشرفي» لقسم من أحد كتبه بالتساؤل التالي: (أسلمة الحداثة أم تحديث الإسلام؟)،[1] مؤكداً على أنه تعمّد (استعمال الأسلمة والتحديث في صيغة استفهامية لأنهما يبدوان القطبين الرئيسيين اللذين تدور حولهما مختلف الرؤى لحلول المشاكل المتولدة عن الأوضاع التاريخية التي يعيشونها وعن تحديات الحداثة في أبعادها الفكرية والعملية على السواء).[2] وأن الثاني هو مراد مشروع الفكر الحداثي، الذي يعني به أن التحديث والانتقال إلى مرحلة الحداثة لا يتم إلا بالتأسيس على التمييز بين (إسلام الرسالة) و(إسلام التاريخ) أو التمييز بين (الدين) و(فهم الدين).[3]

وهو الأمر الذي سيؤول إلى اعتبار أصول الاستدلال التي هي أصول الإسلام من إسلام التاريخ، ومن ثم سينتهي مفهوم (إسلام الرسالة) إلى غير ذي معنى ! كما سيتبين معنا في ثنايا الكتاب إن شاء الله، إذ هذا الكتاب كله في الكشف عن هذا المعنى وبيانه.

والفكر الحداثي نفسه يؤكد على أنه لا يمكن أن تلتقي الحداثة مع التراث؛ لأن منطق التفكير والتصورات عند كلٍّ منهما يختلف اختلافاً جذرياً، وهو الأمر الذي يستحيل معه أن يكون سعي الفكر الحداثي في مشروع إعادة قراءة التراث هو من أجل (أسلمة الحداثة)!!

(١) الإسلام والحداثة - عبد المجيد الشرفي: ١٢٣.

(٢) نفسه: ١٢٥.

(٣) انظر: الموضع نفسه، وانظر الإسلام السني - بسام الجمل: ١٧٥-١٧٦.

وهذا ما نجد «أدونيس» يشرح القول فيه، حيث يقول: (الحداثة هي قول ما لم يعرفه موروثنا، أو هي قول المجهول من جهة، وقبول بلا نهائية المعرفة من جهة ثانية.

وتنطلق السلفية وهي امتداد لما سميته بالثبات من افتراض الكمال في المعرفة بالنص والنقل، بحيث لا يعود للحداثة معنى في لغة حققت إبداعها الأكمل الذي لا يمكن تجاوزه. ولهذا تنتفي الحاجة إلى الفكر الآخر وإلى الابتداع معاً. وما يحتاج إليه المجتمع هو إذن بحسب هذه النظرة جعل الماضي حاضراً باستمرار.

هذان تصوران ينفي أحدهما الآخر. يصدر أحدهما عن تماهي الهوية أبداً في الحاضر والمستقبل بالمعرفة القديمة الماضية واللغة التي أفصحت عنها. ويصدر الآخر عن نفي هذا التماهي).(١)

ويؤكد «أدونيس» على أن ما يقوم عليه الفكر التراثي من مبدأ مرجعية النص الذي يعني للفكر التراثي (أن الحقيقة ليست في العالم أو الإنسان أو الطبيعة بل في النص، على فهم الواقع وفقاً للنص، على أن النهضة عودة للنص - الأصل)؛ هو مبدأ يتناقض مع (مبادئ الحداثة، وأوجز هذه المبادئ في ثلاثة:

١) مبدأ الحرية الإبداعية دون أي قيد.

٢) مبدأ لا نهائية المعرفة ولا نهائية الكشف.

٣) مبدأ التغاير والاختلاف والتعدد).(٢)

ومن ثم فإن الفكر الحداثي يقيم مشروعه في نقد التراث على أساس التساؤل الآتي الذي يطرحه أحد المنتمين إلى خطاب الحداثة، ويحدد معالم إجابته من منظور الفكر الحداثي العربي، فيقول:

---

(١) الثابت والمتحول - أدونيس: ١/ ١٨.

(٢) نفسه: ١/ ١٩-٢٠.

(كيف السبيل إلى دراسة الفكر الإسلامي دراسة حقيقية يمكن أن تؤدي في النهاية إلى النهضة والتنمية؟ إن تحقيق هذا المطلب الحضاري في حاجة اليوم إلى ثورة معرفية تعيد صياغة الفكر الإسلامي على أسس جديدة ومبادئ مستحدثة. إن «الإصلاح» الحقيقي هو إعادة النظر في تصورنا للحياة وللوجود في ضوء مكتسبات العلم الحديث ومن خلال جدلية مع خصوصياتنا الحضارية. إذ يستحيل أن نبني سلوكاً ديمقراطياً على المستوى الفردي والاجتماعي من دون أن ننجح في تهديم التصور العمودي للكون داخل عقولنا، وهو تصور ينبذ الاختلاف لأنه ببساطة يجهل قوانينه المعرفية وحدوده البنيوية. إن هذا التصور الذي أنشأته أنساق فكرية وتربوية داخل أسوار مدارس اللاهوت والجامعات الفقهية يجد نفسه اليوم خارج مجالي المعرفة والسلطة على حد سواء؛ لأنه لا يستطيع أن يفكر في المفاهيم والقيم الحداثية تفكيراً معرفياً مؤسساً).[١]

إن التأسيس الأولي الذي يقيم عليه الفكر الحداثي العربي مشروعه فيما يسميه «إعادة قراءة التراث» هو في هدم التصور العمودي للكون، بمعنى «إعادة تصور ترتيب العلاقة بين الله والإنسان»!!

وينقل الجابري عن «كوسدورف» القاعدة التالية: (يتحدد نظام كل ثقافة تبعاً للتصور الذي تكوِّنه لنفسها عن الله والإنسان والعالم، وللعلاقة بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع).[٢]

ولذلك يَعدّ «أركون» أن المشكلة الكبرى التي تواجه الحداثة و«النهضة» عموماً تكمن في مشكلة وجود الله وكيفية تصور هذا الوجود عبر التاريخ !! وأن الانتقال من تصور ما يسميه القرون الوسطى عن الله وعن علاقة الإنسان به إلى التصور الغربي الحديث والحداثي منه على وجه الخصوص يشكّل القطيعة الإبستمولوجية الكبرى التي لا بد من اتخاذها حتى تتحقق الحداثة.[٣]

(١) نقد العقل الإسلامي عند أركون - د. مختار الفجاري: ٥.

(٢) «أصول العلوم الإنسانية»: G. Gusdrf - Les origins des sciences humaines :عن تكوين العقل العربي-محمد عابد الجابري:١٨.

(٣) انظر: قضايا في نقد العقل الديني - محمد أركون: ٢٧٤ وما بعدها.

وحين يسأله «هاشم صالح»: (هل تعتقد أنه لكي يتقدم المسلمون، فإنه ينبغي عليهم أن يعيدوا النظر في العلاقة القديمة بين الله والإنسان ؟ ثم أن يعيدوا النظر في التصور القروسطي عن الله ؟)؛[1] يجيبه «أركون» بقوله: (بالطبع. ينبغي أن نفعل هنا ما فعله نيتشه في منهجيته الجينالوجية عندما كشف عن أصل الأخلاق المسيحية. فلكي تتحرر من شيءٍ ما ينبغي أن تكشف عن أصله أو جذره الأول، أي كيف تشكَّل لأول مرة.. فإن المنهجية الجينالوجية، أي الأصولية النشوئية، تدفع بنا إلى طرح السؤال التالي: كيف ولدت فكرة الإيمان بالله لأول مرة ؟ ينبغي أن نعود هنا إلى كتاب العالم الفرنسي «جان بوتيرو»: «ولادة فكرة الله الواحد:الكتاب المقدس منظوراً إليه من وجهة نظر المؤرخ». وليس من وجهة نظر المؤمن التقليدي. عندئذٍ نفهم الفرق بين الرؤية التاريخية لأكثر العقائد رسوخاً، والرؤية التبجيلية الموروثة).[2]

وهكذا يمضي الفكر الحداثي في التأكيد على كون هذا الانقلاب في تصوير العلاقة بين الله والإنسان، هو الركيزة الأساسية التي يقوم عليها المشروع الحداثي في تأويل التراث وإعادة قراءته.[3]

إذ يرى الفكر الحداثي أن المشكلة الأساسية التي يعانيها الفكر التراثي تكمن في تصوره للألوهية!! وفي أنه يسعى في محاولته البحث عن العلل الرابطة بين أمور الحياة الدنيا وبين النصوص الإلهية المسيرة. ومن هنا تكمن في منظور الفكر الحداثي «معضلة» تأصيل الأصول الحقيقية.[4]

---

(١) المرجع السابق: ٢٧٩.

(٢) نفسه: ٢٨٠.

(٣) انظر: من العقيدة إلى الثورة – حسن حنفي: ١/ ٨١ وما بعدها، ونقد الخطاب الديني – نصر أبو زيد، والإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية – له أيضاً :٤٦-٤٨، والأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون – كيحل مصطفى: ٢٦٩-٢٧٢.

(٤) انظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل – محمد أركون: ١٠ وما بعدها.

ولقد أدرك الفكر الحداثي أن التراث الإسلامي بما تتضمنه نصوصه من عقائد وشعائر استطاع توجيه أفكار المسلمين وسلوكهم في الاتجاه الذي يريده، وأن (هذه الوظيفة لم يكن التراث ليحققها لولا اكتساب نصوصه سلطة رمزية تحولت إلى قوة مادية ضاغطة لا يسهل على المسلم العادي الانفكاك منها).[1] وفي ضوء ذلك أصبحت مراجعة أصوله التي هي مسلَّمات، ضرورة معرفية لا مفرَّ منها بالنسبة للفكر الحداثي.

إن الفكر الحداثي في تعرضه لأصول الاستدلال يعي تماماً أهمية الأصول وأنها تمثل المنهجية المعرفية الإسلامية التي تؤطر «إنتاج» المعرفة في الإسلام. ويعي كذلك أن التأصيل لأصول الاستدلال في الفكر الإسلامي ينطلق من أصول الدين، وينطلق من عقيدة الإسلام في الله تعالى وألوهيته وربوبيته وكماله المنـزَّه عن كل نقص. ولذلك ركَّز الفكر الحداثي تهديمه لأصول الاستدلال من خلال تفكيك أصول الدين، والذي يتمثل في دعواه العريضة أن الكيفية التي يصور بها البشر عقيدتهم في الله إنما هي تصورات تاريخية، وأنه متى اكتشف الفكر الإنساني ذلك فإنه سيتحرر من سيطرة الأساطير على حريته. يقول «أركون»: (تلك التصورات التي يشكِّلها البشر عبر مراحل تاريخية مختلفة عن الله، ولكن البشر لا يستطيعون التمييز بين الله سبحانه وتعالى، وبين التصور الذي يشكّلونه عنه).[2]

ذاك ما نجد «أركـون» يعنيه بدعوته في ربط تفكيك أصول الاستدلال بتفكيك أصول الدين، حيث يقول: (إن أصول الفقه قد تعرضت بطريقتها الخاصة لما نسميه اليوم بالإبستمولوجيا أو النظرية النقدية للمعرفة؛ لأنهم كانوا يعرفون بأن الأحكام الشرعية الصادرة عن الفقهاء تحتاج وبشكل مسبق إلى «تيولوجيا» [عقيدة] متماسكة، أي إلى علم أصول الدين الذي يتطلب بدوره تأويلاً مناسباً وصحيحاً للنصوص المقدسة.. إن مثل

---

(١) السنة بين الأصول والتاريخ – حمادي ذويب: ٩.

(٢) قضايا في نقد العقل الديني – محمد أركون: ٢٨٢.

هذه الاستعادة النقدية لهذين العلمين الإسلاميين بالكامل (علم أصول الدين وعلم أصول الفقه) تهدف إلى تحقيق توضيح وتبيان تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية التي أدت إلى نتيجة مفادها اعتبار الشريعة والنظر إليها وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره. بمعنى آخر أن علم الأصول قد ساهم في جعله يبدو مقدساً ومتعالياً ولا بشرياً.. إن التوسع من مجال تطبيق الشريعة في العديد من المجتمعات الإسلامية يدل إلى أي حد تبقى فيه تاريخية العقل الذي بلور علم الأصول شيئاً لا مفكَّراً فيه داخل الفكر الإسلامي).[1]

ومن هنا يؤكد «أدونيس» على: (أن الخطوة الأولى للفكر العربي الجديد هي مساءلة «الأصول ذاتها»، ومن ثم مساءلة القراءات التي قام بها الأوائل، في نقد جذري وشامل لمنهجها ولطبيعة معرفتها. تلك هي المسألة المعرفية الآن).[2]

ويؤكد «الجابري» على أن العائق أمام العقل العربي في سلوك سبيل النهضة يكمن في سلطة التراث والتي تتمثل في السلطات الثلاث: سلطة النص، وسلطة السلف، وسلطة القياس، التي هي محصلة النظام المعرفي الذي يؤطر للثقافة العربية الإسلامية ويحكم العقل المنتمي إلى هذه الثقافة. ومن ثم فـ(إن تغيير بنية العقل وتأسيس أخرى لا يتم إلا بممارسة «العقلانية النقدية» على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لا شعورية، وإذن فلا سبيل إلى التجديد والتحديث إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة).[3]

ثم إن الفكر الحداثي العربي يعيب التفكير الإسلامي التراثي بكونه يكرِّس لمعرفة نقلية تعتمد التقليد ولا تستطيع التحرر من سلطته،كما يصفها به «أدونيس»،[4] وهي

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي – محمد أركون: ٢١-٢٢.

(٢) الثابت والمتحول – أدونيس: مقدمة الطبعة الجديدة: ٢٨.

(٣) بنية العقل العربي – محمد عابد الجابري: ٥٦٨.

(٤) الثابت والمتحول – أدونيس: ١/ ١٦.

معرفة بيانية كما يصفها به «الجابري» إنما تدور حول الظهور والإظهار والفهم والإفهام والتلقي والتبليغ، فهي بيان لمعرفة مسبقة تمارس على مستويين: مستوى الظهور والفهم والتلقي، ثم مستوى الإظهار والإفهام والتبليغ. وأن ما يوجد في بعض تيارات التفكير التراثي من حضور للمنطق «منطق أرسطو» (فهو حاضر فعلاً، ولكن لا كمؤسِّس ولا كموجِّه، بل فقط كـ«آخر» يساعد حضوره على الوعي بـ«الأنا». إنه «الضد» الذي يتميز به البيان).[1]

فما يعيب التفكير الإسلامي في منظور الفكر الحداثي، هو أنه فكر «مقيّد»!! من كلا جهتيه: من جهة الانطلاق؛ حيث إنه تفكير لا يستطيع ممارسة نشاطه إلا انطلاقاً من أصل معطى (=النص)، أو مستفاد من أصل معطى (=الإجماع والقياس). ومن جهة الإنتاج؛ حيث إنتاج المعرفة فيه مشروط بأصل وبناء الفرع عليه وتوجيهٍ من أصل.[2]

ويدَّعي الفكر الحداثي أن سبب المأزق الحضاري الذي يعانيه العالم الإسلامي هو في حقيقته مأزق منهجي مبني على طبيعة تعامل الفكر الإسلامي مع أصول الإسلام، وطبيعة نظرته (إلى النص التأسيسي التي لم تنهض على وسائل عمل جديدة يطرق بها النص الديني، فظل فكره تقليدياً)، وفي كونه لم يعمل على إعادة (النظر في المفاهيم الدينية التي من شأنها خلق قطيعة إبستمولوجية إن أعيد فهمها حسب ما يقتضيه العصر).[3] حيث إن الفكر الإسلامي - كما يقول «عبد المجيد الشرفي - لا تزال تغلب عليه النـزعة الأسطورية اللاتاريخية التي ينظر بها إلى العهد النبوي وعهد الخلافة الراشدة.!!"[4]

ومن ثم يبين «أركون» أهمية ممارسة الدراسة النقدية التي يقوم بها الفكر الحداثي

(١) بنية العقل العربي - محمد عابد الجابري: ٣٧، وانظر: ١٥-٢٠.

(٢) انظر: المرجع السابق: القسم الأول/ الفصل الثالث: الأصل والفرع: ١٠٩-١٣٥.

(٣) انظر: إسلام المصلحين - جيهان عامر: ١٠٢-١١٣.

(٤) انظر: لبنات - عبد المجيد الشرفي: ٤٦-٥٠.

على هذه الأصول: (إنه ينبغي أن نعود إلى الماضي ليس من أجل إسقاط المجتمعات الإسلامية المعاصرة ومشاكلها على النصوص الأساسية السابقة كما يفعل علماء الدين الإصلاحيون، وإنما من أجل أن نتوصل إلى الآليات التاريخية العميقة والعوامل التاريخية التي أنتجت هذه النصوص وحددت لها وظائف معينة).[1]

ويقترح «علي حرب»[2] أن تتجه هذه الدراسة النقدية للأصول مباشرة إلى منهجية «ما بعد الحداثة»: منهجية التفكيكية. إذ هي عنده الخيار المصيري الذي يجب أن يتبناه الفكر العربي للخروج من أزمته النهضوية ! إذ في رأيه لم تُجدِ كل المحاولات السابقة التي سعت بها التجارب العربية النهضوية، لأنها كانت مقيدة/ مسكونة بهاجس الوحدة والتآلف والتماسك والعقلانية، فلم تتحقق لها تلك الكليات والمتعاليات. فليتغير البحث إذن إلى تفكيك تلك الكليات التي هي عوائق نهضوية بالنسبة لـ«علي حرب».

يقول «علي حرب»: (أعلم أن الكثيرين من أهل البحث والفكر عندنا يرفضون منهج التفكيك بحجة أنه لا يتلاءم مع شروطنا الثقافية ولا يلائم أوضاعنا الاجتماعية والحضارية، إذ برأيهم نحن أحوج ما نكون إلى الوحدة والتآلف وإلى التماسك والعقلانية. غير أن التجارب العربية الحديثة، وأعني بها تجارب دعاة التحديث على الخصوص، تعطي مصداقية «للمنهج التفكيكي والنقدي». فقد مضت علينا عقود ونحن نطالب بالوحدة والتحرير ونسعى إلى العقلنة والتقدم، وإذا النتيجة أن هذه الشعارات تُرجمت إلى أضدادها، أي إلى مزيد من الفرقة والتبعية والتخلف واللاعقلانية. ومعنى ذلك أن خطاب الهوية فَقَد حجيته ومصداقيته، ومآله أنه

---

(١) الفكر الإسلامي: قراءة علمية – محمد أركون: ١٦٤.

(٢) مفكر لبناني تفكيكي، يتبنى تفكيكية "جاك دريدا" ويعتبرها الحل لأزمة النهضة، كما يتبين من كتابيه (نقد الحقيقة) و(هكذا أقرأ ما بعد التفكيك). خصص كتابه (نقد النص) لدراسة فكر أبرز منظري الحداثة العرب، واعتبر "أركون" أكثرهم تعبيراً عن جوهر فلسفة الحداثة وما بعدها.

ينبغي أن نُخضِع هذا الخطاب لفحص نقدي نقوم خلاله بتفكيك تلك الكليات المتعالية التي تتشكل منها طروحاته المعلنة وشعاراته الصريحة.. بغية الكشف عما ينطوي عليه الكلام من الخداع والتضليل، وعما يمارسه النص من الحجب والنفي، نفي الواقع وحجب الكائن) !!.[1]

والواقع أن «علي حرب» يشير هنا إلى حقيقة ما ينطوي عليه فكر الحداثة، وهو الجانب الهدمي التقويضي للنظام المعرفي الموروث، ولكنه ليس لديه بديل يحل محل النظام المعرفي الموروث، ليس لديه مشروع بنائي جاهز لنظام معرفي ثابت !!

وهذا ما يؤكده «آلان تورين»، حيث ينتقد الحداثة في كونها لا تُعرَّف إلا من جهة أنها عكس البناء الثقافي، وأنها مناهضة التقاليد والإطاحة بالمواضعات والعقائد، والخروج من الخصوصيات والدخول في العموميات.!

يقول «آلان تورين»: (وإذن فلا بد من الرجوع هنا إلى فكرة الحداثة ذاتها، وهي فكرة يصعب إدراكها كفكرة، وذلك لأنها محتجبة خلف خطاب وضعي وكأنها ليست فكرة وإنما هي مجرد ملاحظة للوقائع.. وفكرة الحداثة تعرّف وكأنها عكس البناء الثقافي، وكأنها كشف الحجاب عن الواقع الموضوعي. ولذلك فهي تتبدى بطريقة سجالية أكثر منها جوهرية.

الحداثة هي مناهضة التقاليد والإطاحة بالمواضعات والأعراف والعقائد والخروج من الخصوصيات والدخول في العموميات، أو هي أيضاً الخروج من الحالة الطبيعية والدخول في عصر العقل. الليبراليون والماركسيون تشاطروا هذه الثقة ذاتها في ممارسة العقل، وركزوا بالطريقة نفسها هجماتهم على ما سموه عوائق التحديث، التي رآها البعض في الربح الخاص، ورآه الآخرون في تعسف السلطة ومخاطر مذهب الحماية..

(١) نقد النص - علي حرب: ٣٥-٣٦.

ألا تعرّف الحداثة إلا سلبياً؟ أليست سوى تحرير؟ هذا التصور لها هو الذي صنع قوَّتها، مثلما صنع أيضاً وعلى الخصوص استنفادها. منذ أن تغلب بوضوح عالم الإنتاج على عالم إعادة الإنتاج.

ومن ثم ألا يجب أن نسعى إلى تعريفها اليوم إيجابياً أكثر من تعريفها سلبياً، بما تؤكده أكثر منها بما تنبذه؟ ألا يوجد فكر للحداثة لا يكون فقط فكراً نقدياً، ونقدياً ذاتياً؟).[1]

لكنه يبدي يأسه من أن تكون تلك هي مهمة الحداثة !! حيث يقول: (لنعترف مرة أخرى أن التصور المادي للحداثة يحتفظ بفضيلته التحررية ولا سيما في زمن صعود «الأصوليات»، لكنه فَقَد القدرة على تنظيم ثقافة ومجتمع).!![2]

وليس هذا ما ينفرد بقوله «آلان تورين» ليُعدَّ من قبيل التهمة، بل هو ما يعترف به «أركون»، ويرجع سبب ذلك إلى طبيعة النظرية «التاريخية الجدلية» التي تتأسس عليها فلسفة الحداثة.

يقول «أركون»: (المهمة العاجلة تتمثل فيما يلي: إعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية والتاريخية والسوسيولوجية والأنتربولوجية - أي المقارنة مع بقية التراثات الدينية وبخاصة ما حصل في الغرب المسيحي- ثم القيام بعدئذ بتقييم فلسفي شامل لهذا التراث لطرح ما أصبح ميتاً فيه ومعرقلاً لحركة التطور، والإبقاء على العناصر الصالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد.. ماذا يعني كل ذلك عملياً؟

إنه يعني تقديم صورة تاريخية عن مرحلة الإسلام الأوَّلي وتشكّل المصحف ودولة المدينة الأولى... هذه الصورة التاريخية إذا ما تمت سوف تدخل في صراع مع الصورة التسليمية أو التقديسية التي كرَّستها القرون. وهذا الصراع الجدلي الخلاق بين كلتا الرؤيتين

---

(١) نقد الحداثة - آلان تورين - ترجمة صياح الجهيم: ٢/ ٧-٨.

(٢) المرجع نفسه: ١/ ٢٤٢.

للتاريخ: أي الرؤية الواقعية-التاريخية/ والرؤيا[1] المثالية الموروثة؛ هو الذي سيولِّد البديل الجديد. وإذن فلا يطلبنَّ أحدٌ مني البديل مسبقاً، فالبديل ليس جاهزاً، البديل يتولَّد من خلال العمل، من خلال الصراع، من خلال التفاعل مع ما هو موجود).[2]

** ** **

ماذا يعني هذا؟

إن هذا يعني أن الفكر الحداثي العربي يعتبر أن عائق التراث أمام النهضة والحداثة يتمثل في المأزق المنهجي الذي يعانيه الفكر الإسلامي المتمثل في طبيعة تعامله مع أصول الإسلام وطبيعة نظرته إليها، حيث يتأسس التفكير الإسلامي على النظر إلى النص القرآني بنزعة لا تاريخية تجعل منه متعالياً عن الزمان والمكان، والسعي إلى استمرار حضوره مهما اختلف الزمان والمكان.

ويرى الفكر الحداثي العربي أن الخروج من هذا الذي يعتبره مأزقاً منهجياً يكون من خلال محاولة التأسيس للتفكير والنظر في أصول الإسلام على قانونين يشكلان منطق النظر والتفكير الحداثي، وهما: قانون الأنسنة، وقانون التاريخية.

قانون الأنسنة الذي يعني إعادة تصوير العلاقة بين الله والإنسان، بمعنى أن الانطلاق في البحث المعرفي والوجودي يجب أن يكون من منطلق ما يريده الإنسان لا من منطلق ما يريده الله!!

وقانون التاريخية الذي يعني أن الشروط التاريخية الأرضية هي التي أنتجت النصوص التأسيسية في الإسلام لا أنها هي من تصنع التاريخ متعالية عن الزمان والمكان!!

لكنَّ الفكر الحداثي العربي يعاني أزمة معرفية تتمثل في أنه يحاول ممارسة التهديم والتفكيك للمسلمات واليقينيات والقطعيات لأصول الإسلام، إلا أنه لا يستطيع إيجاد بناء

---

(١) هكذا يكتبها "أركون" بألف مقصورة، وأظنه يقصد بها الإشارة إلى كونها من الخيال ومن قبيل رؤيا المنام! بخلاف الأولى التي كتبها بتاء مربوطة لأنها واقعية تنظر إلى التاريخ المادي المحسوس لا إلى الغيب/ الخيال.!

(٢) قضايا في نقد العقل الديني – محمد أركون: ٢٩٢-٢٩٣.

معرفي متكامل يكون واضح المعالم لديه ويكون بديلاً عمّا يحاول تهديمه وتفكيكه، وإنما هو يراهن في ذلك على أن الجدلية التاريخية هي التي ستتولى ذلك وفق المشروطيات التاريخية!

ولذلك كانت أبرز صفات الفكر الحداثي أنه فكر سلبي هدمي بامتياز، لكنه فكر فاشل بامتياز في صنع بناء معرفي لسد الفراغ المعرفي الذي يحدثه من خلال تهديمه وتفكيكه للتراث، كما تقدم معنا من كلام «آلان تورين» في نقده للحداثة، وكما سيأتي معنا في ثنايا هذا الكتاب.

** ** **

ثانياً: التعريف بمنظِّري الفكر الحداثي العربي

ينطلق منظِّرو الفكر الحداثي العربي من منهجية معرفية واحدة تتفق في كل التأسيس الذي تقدم ذكره في التعريف بالمشروع الحداثي، وفي الخلفية الماركسية التي ينتمون إليها في صيغتها الفرنسية صيغة مدرسة الحوليات والتاريخ الجديد.(١) وينحصر الاختلاف بينهم في المنهجية الإجرائية التي يختارها كل واحد منهم في توظيف الأفكار الحداثية التي يمكن من خلالها - في تقديره - تبيئتها في الفكر العربي الإسلامي. وهو في حقيقته اختلاف من جهة «الاستراتيجية»، بمعنى النظرة التي ينظر من خلالها كل واحد منهم في الإجراء الناجع الذي يراه في تقديره يجمع بين التلاؤم مع المرحلة والتلاؤم مع تحقيق هدف المشروع الحداثي.(٢)

---

(١) فيما يتعلق بالخلفية الماركسية/ الفرنسية التي تمثل مشتركاً بين منظري الحداثة: انظر نموذجاً على ذلك :"الماركسية في الفكر العربي المعاصر" لمحمد عابد الجابري ضمن كتابه (من أجل رؤية تقدمية):١٢٧-١٤٣، والتراث والحداثة:٩٥-١٢١، والخطاب العربي المعاصر:١٦٧، وقضايا في نقد العقل الديني لأركون:١٤٣-١٥٢، وتاريخية الفكر العربي الإسلامي:٢٩٥، والقسم الثالث:خطاب الحداثة/ بفصوله الثلاثة/ من كتاب "من النهضة إلى الحداثة/ د. عبد الإله بلقزيز".

(٢) انظر مثالاً على هذا ما ذكره الجابري من الفرق بين منهجيته الإجرائية التي اختارها في نقد العقل العربي والمنهجية الإجرائية التي اختارها أركون في نقد العقل الإسلامي في: التراث والحداثة - محمد الجابري :٣٢٠-٣٢١. وانظر ملاحظات نصر أبو زيد حول المنهجية الإجرائية التي اختارها حسن حنفي في تجديد قراءة التراث في: نقد الخطاب الديني - نصر أبو زيد: ١١٥-١٩٤، وملاحظات حسن حنفي على المنهجية الإجرائية التي اختارها نصر أبو زيد في: حوار الأجيال: ٤٠٩-٥١٢. وانظر: نقد النص - علي حرب فقد جعله في دراسة الاختيارات المنهجية الإجرائية لهؤلاء.

والمنتمون إلى الفكر الحداثي في العالم العربي يشكِّلون تياراً كاملاً يمكن أن نعتبره هو الصوت البارز الذي يمثل التيار العلماني القائم اليوم. وهم ينقسمون ما بين منظِّرين، ومنتمين إلى أحد مدارس المنظِّرين، أو منتمين إلى الاتجاه بشكل عام وليس إلى مدرسة بعينها.

والمراد هنا هو التعريف بأبرز المنظِّرين للفكر الحداثي العربي، الذين مثَّلت طروحاتهم مشاريع فكرية، وكان لها حضورها في تحريك المشهد الثقافي في الفكر العربي والإسلامي المعاصر. وهم يتوزعون على خريطة العالم العربي من تونس إلى الجزائر إلى المغرب إلى مصر والشام.

□ **محمد عابد الجابري (١٩٣٦-٢٠١٠م) المفكر المغربي:**

عُرف الجابري بمشروعه الذي سماه (نقد العقل العربي) والذي بدأه بأطروحته للدكتوراه عن ابن خلدون وطبع بعنوان (فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) [١٩٧١م]، ثم قدم دراسات مستقلة بوصفها مشاركات في ندوات فكرية متعددة، عن الفارابي وابن رشد وابن سينا والغزالي، كان لها صداها في الأوساط الفكرية والثقافية خاصة عندما نشر هذه البحوث مجموعة في كتاب (نحن والتراث) [١٩٨٠] والذي حدد فيه أنّ أهم الإشكالات المطروحة على الفكر العربي المعاصر يتمثل في إشكالية العلاقة بالتراث، ومن خلاله حاول تقديم رؤية عامة وإطار كلي يؤسس لحل هذا الإشكال والذي يكمن في إعادة تأسيس فهم التراث على أساس النظر إليه من جهة تاريخيته، وتوظيف علوم الماضي في هموم المفكر المعاصرة على أن يتم ذلك من خلال ما يريده المفكر من التراث وليس العكس. وقام بإبراز ذلك منذ دراسته عن الفارابي (مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية).

ومن ثم وجد «الجابري» أن ما يمكن توظيفه من علوم الماضي في هموم الحداثة المعاصرة يكمن في فكر ابن رشد الذي يشكل أطروحة الجابري الأساسية، التي يستلهم منها روح القطيعة الإبستمولوجية مع «الفهم التراثي للتراث» - كما يعبر عنها بذلك - كما مارسها ابن رشد مع الفكر الإسلامي في المشرق العربي.

وفي تأسيس «الجابري» لمشروع متكامل بالنسبة له يعالج من خلاله مشكلة العلاقة مع التراث؛ وجد أن الإشكال يبدأ من كون الفكر العربي تظهر عليه عدم القدرة على التحليل تجاه القضايا الفكرية والسياسية والمجتمعية، إذ الفكر العربي محكوم دائماً بالمرجعية «السلفية» سواء كان ذلك في جانب التفكير التراثي، أو في جانب التفكير العلماني، حيث يتخذ هذا الأخير بحسب الجابري من الفكر الغربي منهجاً قبلياً جاهزاً ويتعامل معه بكونه منهجاً مطبقاً «وعقيدة ثابتة» ولا يتعامل معه بوصفه أدوات عملية لا عقائد ثابتة. وقد تطلب هذا من الجابري أن يقدم بين يدي مشروعه في نقد العقل العربي وفي خطوة تمهيدية الكشف عن هذا الخلل وتشخيص آليات الخطاب التي يصدر عنها الفكر العربي المعاصر في كتابه (الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية) [١٩٨٢م]. يقول الجابري: (إن غياب نقد العقل العربي في المشروع الذي بشر به رجال الجيل السابق قد جعله يبقى مشدوداً إلى ما قبل، على الرغم من كل الأهداف والمطامح التي غازلها أو ألحَّ في تبنِّيها. كما أن غياب نفس النقد في مشروع «الثورة» أو «النهضة» الذي نحلم به نحن اليوم، قد جعله يبقى امتداداً لنفس المشروع السابق، مشروع «النهضة» التي لم تتحقق بعد).[1]

وبعد ذلك شرع «الجابري» في مشروعه (نقد العقل العربي)، والذي يمكن تقسيمه على ثلاث مراحل:

---

(١) الخطاب العربي المعاصر - محمد عابد الجابري: ٩.

المرحلة الأولى: التي مثّلها كتابه (الخطاب العربي المعاصر)، وتعد هذه المرحلة بمنزلة تشخيص العيوب وإبراز الثغرات التي يعانيها العقل العربي كما يذكره الجابري في هذا الكتاب.(1)

المرحلة الثانية: اتجه الجابري فيها إلى البحث عن الجذور الفكرية التي أثّرت على طريقة التفكير والتحليل لدى العقل العربي، من خلال البحث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، ليجدها في الأنظمة المعرفية الثلاثة المتصارعة التي هيمنت على طريقة العقل العربي في التفكير: البيان، والعرفان، والبرهان. فقام بتحليل هذه الأنظمة من جهتين: من جهة التحليل التاريخي والأيديولوجي وتم هذا في كتابه (تكوين العقل العربي) [١٩٨٤م]، ومن جهة التحليل البنيوي للآليات المعرفية لتلك الأنظمة التي تقرأ من خلالها التراث أو النصوص التأسيسية للتراث، وعلى رأسها النص القرآني، وقام بهذا في كتابه (بنية العقل العربي)[١٩٨٦م]. ثم قام بتحليل تجليات هذه الأنظمة على العقل العربي في الجانب السياسي (العقل السياسي العربي:محدداته وتجلياته)[١٩٩٠م] وفي الجانب الأخلاقي (نقد العقل الأخلاقي).

المرحلة الثالثة: وهي المرحلة التي قام فيها بدراسة النص التأسيسي الذي يدور حوله كل التراث الإسلامي وهو النص القرآني، وكان ذلك في جزأين: الجزء الأول، مدخل إلى القرآن الكريم:في التعريف بالقرآن، والجزء الثاني، فهم القرآن الحكيم:التفسير الواضح حسب ترتيب النزول.

وهي مراحل قد قاد بعضها إلى بعض، وارتكز اللاحق منها على نتائج السابق وتوسيع آفاق تلك النتائج.(2)

---

(١) انظر: المرجع نفسه: ١٩٣.

(٢) انظر: التراث والحداثة - محمد عابد الجابري: مقدمة طبعة مركز دراسات الوحدة العربية:٨-٩، و٢٦٥ - ٢٧٥.

وقد اختار «الجابري» في مشروعه (نقد العقل العربي) بأجزائه كافة التي تمثل المراحل الثلاث؛ الاقتصار على ما سماه «الحفر والتحليل»، وترَك تركيب النتائج للقارئ. وفي هذا يقول: (في أجزاء «نقد العقل العربي» فضلنا الاقتصار على «الحفر» والتحليل والإشارة إلى ما نعتقده الحقيقة، تاركين للقارئ مهمة «التركيب». اقتناعاً منا بأن خير نتيجة يمكن أن يحصل عليها قارئ كتبنا هي تلك التي يستخلصها بنفسه).[1]

ومن هنا فإن «الجابري» لا يُكتشف في مقدماته، وإنما في نتائجه. وفي ظني أن كتابه (وجهة نظر :نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر) يمثل نموذجاً – للقارئ العادي – لتلك النتائج التي يريد «الجابري» الوصول إليها.

وتقوم منهجية «الجابري» الإجرائية في نقد التراث وإعادة قراءته على المزاوجة بين مستويات ثلاثة، هي: المعالجة البنيوية، والتحليل التاريخي، والطرح الأيديولوجي.[2] ويلخص مراده بها بقوله: (الخطوات أو المستويات التي أعالج بها التراث: المعالجة البنيوية، ثم التحليل التاريخي، ثم الطرح الأيديولوجي. فحين يقدم التراث نفسه إلينا بصورة منظومة أو مركبة، لا بد أن نفككه لكي نفهمه، وحين يقدم نفسه مفككاً لا بد أن نكتشف بنيته لنفهمه ثم نفككه فيما بعد. لا بد من المعالجة البنيوية كمرحلة أولى. لكن لا بد لنا من أن نلجأ إلى التحليل التاريخي، لأنه هو مخبرنا الذي نقيس به النتائج، فإذا تأكدنا بالتحليل التاريخي أن الأطروحات التي استخلصناها من التحليل البنيوي تشهد لها شواهد تاريخية اعتبرناها صحيحة. لكن المهمة لا تنتهي هنا، فإن المزاوجة بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي لا بد أن تنتهي إلى الطرح الأيديولوجي وهو الخطوة الأخيرة).[3]

إن الجديد في مشروع «الجابري» الذي «يتميز» به عن مفكري الحداثة الآخرين هو

---

(١) مدخل إلى القرآن الكريم – محمد عابد الجابري: ٤٢٨.

(٢) انظر: نحن والتراث – محمد عابد الجابري: ٢٨-٢٩.

(٣) التراث والحداثة – محمد عابد الجابري: ٣٣٢.

فكرة «التوظيف» لما يمكن استثماره من نظريات الماضي في هموم الحداثة المعاصرة، وهو ما سعى لتأسيسه منذ بحثه في الفارابي «مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي».(١) وعلى هذا الأساس دعا لتحقيق عصر «تدوين»! جديد وإعادة تأسيس فهم التراث يتم صنعه على أساس استلهام روح النظرية الرشدية، والاستفادة من النظرية الحزمية والشاطبية والخلدونية، من جهة النظر إلى تلك المحاولات التي قام بها هؤلاء - بحسب الجابري - بكونها تمثل الخروج من المجال المعرفي الدلالي الأصولي القديم.(٢)

وإذا كان من مفكري الحداثة من ينتقد «الجابري» حول هذه المنهجية الإجرائية التي اختارها، لكونها لا تطابق «جوهر» فكرة الحداثة وقد تعود عليها بالسلب، حيث يذهب «أركون» في هذا على العكس مما يذهب إليه «الجابري»، ويضرب مثلاً بـ«الشاطبي»، الذي يراه موغلاً في ذات المجال الدلالي الأصولي؛ لأنه إذ يسمي المقاصد التي يستنبطها هو، كذات قارئة للقرآن - مقاصد القرآن فإنه بهذا لم يخرج عن المجال الدلالي التقليدي، حيث يطابق بين فهمه هو للنص ومعناه الحقيقي.(٣)

فإن «الجابري» لا يختلف حول هذا، ولكنه يريد توظيفه من جهة استلهام روح النظرية الرشدية، والاستفادة من النظرية الحزمية والشاطبية والخلدونية، وليس الامتداد معها على المنهج نفسه والأفكار ذاتها. إذ هذا لا يتوافق مع المبدأ الحداثي العام مبدأ القطيعة المعرفية الذي يسميه «الجابري» نفسه القطيعة مع الفهم التراثي للتراث.

يقول «الجابري» بعد أن عرض لفكرته من خلال دراسة «ابن رشد»: (تلك في نظرنا أهم العناصر المتبقية في الرشدية والصالحة لأنا نوظفها في مشاغلنا الراهنة. إنها تتلخص في كلمة واحدة هي: الروح الرشدية. ونحن حينما ندعو هنا إلى استعادة الروح الرشدية

(١) انظر: نحن والتراث - محمد عابد الجابري: ١٠٥-١٣٧.

(٢) انظر: بنية العقل العربي - محمد عابد الجابري: ٥١٣-٥٧٣.

(٣) انظر: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون - د. مختار الفجاري: ٣٨.

لا نعني أكثر من جعلها حاضرة في فكرنا ونظرتنا وتطلعاتنا بمثل ما هي حاضرة في فكر الفرنسيين الروح الديكارتية، وبمثل ما هي حاضرة في فكر الإنجليز الروح التجريبية التي أسسها لوك وهيوم. والواقع أننا إذا تساءلنا: ماذا بقي من الديكارتية في فرنسا أو من تجريبية لوك وهيوم في إنجلترا فإننا سنجد شيئاً واحداً نعبر عنه بالروح الديكارتية بالنسبة لفرنسا والروح التجريبية بالنسبة لإنجلترا، وذلك ما يشكل خصوصية كل منهما. فلنبن خصوصيتنا، إذن، على ما هو منا وإلينا وفي ذات الوقت غير بعيد عنا. إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والتعامل النقدي).[1]

إن «الجابري» يرى في فكرة «التوظيف» هذه الالتزام بمراعاة المرحلية التاريخية في إنجاح عملية التحديث وفرض الابتداء بصنع الواقع التاريخي المناسب لاستقبال الحداثة. وهو ما يوافقه عليه مفكرون كثيرون، ويرون أن من أهم عوائق تحقق الحداثة في العالم العربي انتفاء البنية التحتية للحداثة وهو الأمر الذي جعلها لا تعبِّر عن تطور تاريخي طبيعي للمجتمع العربي ولا عن خصائص المجتمع وتكويناته الاجتماعية والحضارية.[2]

والواقع أن طريقة «الجابري» في استلهام روح تلك النظريات من التراث الإسلامي، واستلهامه للطريقة «التراثية» في البحث والكتابة؛ جعلت منه أكثر منظِّري الفكر الحداثي تأثيراً على المنتمين إلى الخطاب الإسلامي التراثي من «المتنورين»!!.

□ **محمد أركون (١٩٢٨ - ٢٠١٠) المفكر الجزائري الفرنسي:**

ينطلق «أركون» في تحقيق المشروع الحداثي من نقد الأصل الذي تفرع عنه كل تراث الفكر الإسلامي، من نقد (النص القرآني)، وهو مقصوده الأوَّلي بالعنوان الذي وضعه

---

(١) مقال عن ابن رشد - الجابري: منشور في موقع الجابري الالكتروني.

(٢) انظر: عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي - د. سعيد بنسعيد العلوي: ٦١-٦٣.

لمشروعه (نقد العقل الإسلامي)، إذ هو يعني بـ«العقل الإسلامي» بالقصد الأوَّلي ما يسميه (العقل الإسلامي التأسيسي) الذي يعني به (القرآن). إذ هو بحسب تعبير «أركون»: (العقل المؤسِّس لمختلف العقول الفرعية داخل الفضاء الإسلامي. فالعقل التأسيسي هو إذن النواة الأولى التي انبجست عنها كل العقول الإسلامية. ولذلك يعتبر البحث في طبيعة العقل القرآني أهم المنطلقات للإمساك بناصية العقل الإسلامي كله. إلا أنه من الصعب أن نحدد طبيعة هذا العقل لأننا لا نملكه كما نزل شفوياً، وإنما نتلقاه من المصحف).؟![1]

والمنهج الذي يعتمد عليه «أركون» في تحقيق مشروع الحداثة ونقد التراث يتمثل في الاعتماد على تعددية المناهج الخاصة بعلوم الإنسان ودراسة الأديان والنصوص الدينية. ويشمل ذلك علوم التاريخ والأنثروبولوجيا، والفيلولوجيا، واللسانيات، وعلم اجتماع المعرفة، وعلم النفس الاجتماعي، وأركيولوجيا المعرفة، والتفكيكية اللغوية، والسيميائيات، والهرمنيوطيقا.. إلخ؛ من أجل تفكيك العقل اللاهوتي.

يقول «أركون»: (أما الاستراتيجية المعرفية التي نتبعها في دراسة مجتمعات الكتاب/ الكتب فإنها تحثنا بالأحرى على الكشف عن كل آليات التقديس ودراستها وتفكيكها. وكذلك الأمر فيما يخص آليات التعالي وخلع الصبغة الأنطولوجية واللاهوتية أو الأسطرة والأدلجة أو التأليه أو نزع الصبغة التاريخية عن الأشياء.. وكل هذه العمليات هي التي تغذي ديناميكية الجدلية الاجتماعية. في الواقع أن الإيمان التقليدي قد قيَّد نفسه بأشياء ذات جواهر جامدة لا تحول ولا تزول، جواهر غير قادرة على استيعاب المتغيرات الطارئة والمدعوّة آنذاك «بالأرثوذكسية». أما الإيمان الحديث فهو يضطلع بكل متغيرات التاريخ وحركياته ويقبل بإعادة النظر بكل شيء بما فيها الأصول المؤسِّسة من أجل انتهاكها وإعادتها إلى الظروف المشتركة للجدلية الاجتماعية).[2]

---

(١) انظر: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون - د. مختار الفجاري: ٧٤.

(٢) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: ٦١.

وينتقد أركون المنهجية الاستشراقية التي قامت بتطبيق مناهج العلوم الإنسانية على نقد التراث الإسلامي بأنها كانت (خجولة أكثر مما يجب. وهي لا تنخرط إبستمولوجياً بما فيه الكفاية، وهي ترفض الانفتاح على آخر المستجدات المنهجية والمصطلحية في ساحة العلوم الإنسانية. فلا يكفي نقل كبريات النصوص الكلاسيكية من العربية إلى الفرنسية مثلاً وإنما ينبغي تحليلها من الداخل، تفكيكها، نزع القناع عن مواقعها الأيديولوجية المطموسة تحت ستار كثيف من اللاهوت الديني أو المعجم الإسلامي القديم).[1]

ويبين «أركون» الفرق بين ما يقوم به الفكر الحداثي العربي من الاستعانة بمناهج العلوم الإنسانية في نقد التراث الإسلامي وما قامت به المنهجية الاستشراقية من ذلك؛ بأن المنهجية الاستشراقية «الكلاسيكية» تظل مصرَّة على المنهجية الوضعية التي لا تهتم إلا بالكشف عن الوقائع الثابتة والمادية التي يمكن التحقق منها، وتهمل الجانب الآخر من التاريخ وهو تاريخ الخيالات والتصورات والأوهام: (فالتاريخ لا تحركه فقط الماديات، وإنما تحركه أيضاً الروحانيات والتصورات والخيالات، وكثيراً ما تتحول هذه الأخيرة إلى عوامل ضاغطة لا تقل تأثيراً عن الأولى.. هذا هو التاريخ الآخر الذي ندعو إلى دراسته واستكشافه. ولا نقول ذلك تخفيضاً من أهمية التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، وإنما تكملة له عن طريق دراسة المتخيل أو العقلية الخاصة بفترة من الزمن وفئة محددة من البشر. فإذا كان التاريخ الأول هو تاريخ الاقتصاد والبنية الاجتماعية فإن التاريخ الآخر هو تاريخ الخيالات والتصورات والأوهام أي باختصار تاريخ العقليات).[2]

يعلق «هاشم صالح»[3] على كلام «أركون» السابق فيقول: (أركون يريد أن يطبق على

(١) من تعليق هاشم صالح على كتاب أركون "قضايا في نقد العقل الديني": ١٣٩، وانظر: ١٤٣-١٥٢.

(٢) نفسه: ١٤٤.

(٣) مفكر حداثي سوري، ينتمي إلى مدرسة أركون، ويعد شريكه في فكره. تخصص في الترجمة لأركون إلى العربية، وهو لا يترجم له إلا بإشراف من أركون وتشاور بينهما في اختيار التعابير الملائمة للفكرة ولاستقبال الفكر العربي الإسلامي لها.

التراث العربي الإسلامي المنهجيات نفسها التي طبقتها مدرسة الحوليات الفرنسية على التراث المسيحي الأوروبي، فهو من تلامذة لوسيان فيفر ومارك بلوك في علم التاريخ، كما أنه من زملاء جاك لوغوف الذي يطبق المنهجية عينها على القرون الوسطى المسيحية).[1]

□ أدونيس[2]: علي أحمد سعيد (١٩٣٠م) المفكر السوري:

يعتبر كتاب (الثابت والمتحول:بحث في الإبداع والاتباع عند العرب)، أبرز ما كتبه «أدونيس» في التنظير للحداثة الفكرية وفي نقد النظرية المعرفية في التراث. وقد أثار بكتابه هذا جدلاً واسعاً وطويلاً في الفكر العربي منذ عام (١٩٥٥م).

وهو يلخص موقف «أدونيس» ونظرته إلى التراث والحداثة من خلال ثنائيته المشهورة: الثابت / والمتحول، حيث يصف «أدونيس» التفكير التراثي بـ «الثابت» الذي يعني له التقليد والمعرفة النقلية، ويصف التفكير الحداثي بـ«المتحول» الذي يعني له الإبداع والتجدد.

يقول «أدونيس»: (الثابت في إطار الثقافة العربية: الفكر الذي ينهض على النص ويتخذ من ثباته حجة لثباته هو؛ فهماً وتقويماً، ويفرض نفسه بوصفه المعنى الصحيح لهذا النص. والمتحول: إما الفكر الذي ينهض هو أيضاً على النص لكن بتأويل يجعل النص قابلاً للتكيف مع الواقع وتجدده، وإما أنه الفكر الذي لا يرى في النص أية مرجعية ويعتمد أساساً على العقل لا على النقل).[3]

---

(١) المرجع السابق: ١٤٩. وسيأتي في فصل (مفهوم الحداثة) وفصل (مفهوم التاريخية) من الباب الأول التعريف بـ(مدرسة الحوليات الفرنسية).

(٢) أدونيس أحد ألقاب الآلهة الكنعانية-الفينيقية، وهو معشوق الآلهة "عشتار"، وأصبح يرمز في الثقافة الكنعانية ومن ثم في الثقافة اليونانية إلى الربيع والخصب والجمال. وقد تسمّى به "علي أحمد سعيد" منذ عام ١٩٤٨م خروجاً عن تقاليد التسمية العربية.

(٣) الثابت والمتحول – أدونيس: ١/ ١٣-١٤.

ثم يحدد موقع الحداثة من هذا ويحدد موقف الحداثة من التراث بقوله: (اليوم تنطلق الحداثة، وهي امتداد لما سميته بالتحول من افتراض نقص أو غياب معرفي في الماضي، ويعوض هذا النقص أو هذا الغياب إما بنقلٍ مّا لفكرٍ مّا أو معرفةٍ مّا من هذه اللغة الأجنبية أو تلك، وإما بالابتكار والإبداع. والحداثة هي إذن قول ما لم يعرفه موروثنا، أو هي قول المجهول من جهة، وقبول بلا نهائية المعرفة من جهة ثانية. وتنطلق السلفية وهي امتداد لما سميته بالثبات من افتراض الكمال في المعرفة بالنص والنقل، ولهذا تنتفي الحاجة إلى الفكر الآخر وإلى الابتداع معاً. وما يحتاج إليه المجتمع هو إذن بحسب هذه النظرة جعل الماضي حاضراً باستمرار.

هذان تصوران ينفي أحدهما الآخر. يصدر أحدهما عن تماهي الهوية أبداً - في الحاضر والمستقبل بالمعرفة القديمة الماضية واللغة التي أفصحت عنها، ويصدر الآخر عن نفي هذا التماهي.

إن في هذا ما يكشف عن المأزق في الواقع الفكري العربي السائد، وأوجزه كما يلي:

١) لا تقاس المعرفة النصية بأي معيار من خارجها ولا تقدم خارج هذه المعرفة.

٢) لا تقاس اللغة العربية وإبداعيتها الشعرية خصوصاً بأي معيار من خارجها.

وهذان المبدآن معياران نصيان يشددان :على المرجعية، على أن الحقيقة ليست في العالم أو الإنسان أو الطبيعة بل في النص. على فهم الواقع وفقاً للنص. على اللا تساؤل أي على الفكر الإيماني التبشيري العملي الأخلاقي. على أن النهضة عودة للنص - الأصل. على أن الحقيقة داخل السلطة بوصفها حارسة للنص، وعلى أنها أي الحقيقة واحدة فلا تعدد ولا اختلاف.

إن الموقف اليوم من هذين المعيارين يحدد الموقف من التقدم ومن الحداثة بشكل عام. وهما معياران يتناقضان مع مبادئ الحداثة.. وأوجز هذه المبادئ في ثلاثة:

١) مبدأ الحرية الإبداعية دون أي قيد.

٢) مبدأ لا نهائية المعرفة ولا نهائية الكشف.

٣) مبدأ التغاير والاختلاف والتعدد).(١)

ويعيب «أدونيس» على التفكير الإسلامي أنه لا يريد أن يخرج عن النص؛ لأنه ينظر إلى النص نظرة مثالية تجعل منه حاضراً دائماً. ولذلك فإن مهمة الحداثة عند «أدونيس» السعي إلى إلغاء هذه النظرة المثالية التي تمت حراسته بها، وإلى إعادة تقويمه. بمعنى إخضاعه إلى سلطة الحداثة وليس العكس. يقول «أدونيس»: (في هذا المنظور نفهم كيف أن التطور في المعرفة الدينية إن صح التكلم على التطور إنما هو تحرك في النور الأصلي الشامل - نور النص. وعلاقة المسلم بهذا النص ليست علاقة حاضر بماضٍ، ليست علاقة تاريخية، وإنما هي علاقة الإنسان بذاته وبما فطر عليه وجودياً.

هكذا ليس النص-الوحي تراثاً وراء المسلم أو ماضياً وإنما هو حضور مطلق. وليس التاريخ تبعاً لذلك حركة تنتقل من الحسن إلى الأحسن أو من النقص إلى الاكتمال، ذلك أن الأكمل- الأحسن إنما هو الأصل المؤسس- العهد النبوي الأول، وكل انحراف عنه إنما هو انحدار وهبوط. التاريخ بحسب هذه النظرة هو الأصل نفسه في توهجه وإشعاعه. هو تواصل الابتداء، هو الحضور المستمر للأصل. وكما أن الأصل وحدة يبدو فيه الوحي (النص-اللغة) أنه فجر الفكر الإسلامي - العربي ومهده، وهو فجر تجلى في ضوئه الوجود كله دنيا وآخرة).(٢)

(١) الثابت والمتحول - أدونيس :١/ ١٨-٢٠.

(٢) الثابت والمتحول: ١/ ٢١.

ثم يؤكد على ما يؤكد عليه غيره من الحداثيين من ضرورة دراسة فكر كل الطوائف والفرق «المهمَّشة»، للاستعانة بها قدمته في إعادة قراءة التراث والكشف عن جوانب الأيديولوجية التي مارسها النظام السائد تجاه غيره!!: (حين أشدد الآن على الكشف عما قُمع وكُبت وعلى دراسته، فإنني أشدد على جوانب من ثقافتنا الماضية يمكن أن تضيء لنا دراستها، حيوتها وتنوعها وتعددية النظر فيها، وتساعد على محو الصورة التي قُدِّمت لنا بها عبر النظام السائد: الواحدية، الاستعادية، التكرارية.

ولست أعني بذلك أن نعود إلى الماضي، بل أعني أن نعيد تقويم هذا الماضي جذرياً وكلياً.. إنها أقصد أن نستوعب موروثنا الثقافي بجوانبه كلها، ونتمثّله تحليلاً ونقداً بنظرة جديدة).[١]

ويصرح أدونيس بمرجعيته التي يبني من خلالها فكره الحداثي وينقد من خلالها التراث، حيث يقول: (أجد نفسي أقرب إلى نيتشه وهيدغر، إلى رامبو وبودلير، إلى غوته وريلكه، مني إلى كثير من الكتاب والشعراء).[٢]

وقد اختار أدونيس طريقة «بودلير» في أن يمارس التنظير للحداثة الفكرية من خلال الشعر والنقد الأدبي، ولذلك كان أكثر إنتاجه في الشعر.

ونجد من خلال كتابيه (الصوفية والسوريالية) و(النص القرآني وآفاق الكتابة) أنه يفضل استخدام المناهج الرمزية في النقد الأدبي القائم على الأسطورة والخيال والرمزية الموغلة واستلهام الروح الغنوصية.

□ حسن حنفي (١٩٣٥م) المفكر المصري:

تتحدد خلاصة فكر «حسن حنفي» ومنهجيته الإجرائية في دراسة التراث وإعادة قراءته في أربعة من كتبه: (التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم) [١٩٨٠م]،

---

(١) نفسه: ١/ ٢٢-٢٣.

(٢) حوار مع أدونيس - مجلة عيون: منشورات الجمل: ع٦/ س٣/ ١٩٩٨م: ٨٧.

و(دراسات إسلامية: في الأنا) [١٩٨٢م] و(دراسات فلسفية: في الأنا والآخر) [١٩٨٧م]، بالإضافة إلى (حوار المشرق والمغرب) مع الجابري [١٩٩٠م]. وأما بقية كتبه فقد جعلها في تفصيل شرح فكره، وتطبيق منهجيته.[١]

وينطلق مشروع «حسن حنفي» في سبيل تحقيق الحداثة من التأكيد على ضرورة البداية بإعادة بناء العلوم التراثية القديمة: علوم أصول الدين والتي أَلَّف حولها كتابه من (العقيدة إلى الثورة)، وعلوم أصول الفقه التي أَلَّف فيها كتابه (من النص إلى الواقع). وهو يهدف من خلال ذلك إلى تفكيك أسس تلك العلوم ومحاولة إثبات تاريخيتها وأنها نشأت من خلال معالجة هموم تاريخها الذي تحدَّدَت به. ومن ثم فلكي تتم الاستفادة منها في تبيئة مفاهيم الحداثة فالسبيل تفريغها من مفاهيمها التراثية القديمة وإعادة بنائها من خلال المفاهيم الحداثية، حتى لا تبقى عائقاً أمام المنتمين إلى الفكر التراثي حين يأتي الجديد المجتث قبل التمهيد له بذلك، وخشية أن يتأثر بها من هو من المحْدَثين فينظر إليها بكونها قد صمدت أمام صدمة الحداثة فتكون عامل جذب لهم!!.

يقول «حسن حنفي»: (أتت هذه المحاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه القديم «من النص إلى الواقع» أقرب إلى القديم منها إلى الجديد أسوة بالمحاولات السابقة «من العقيدة إلى الثورة» لإعادة بناء علم أصول الدين، و«من النقل إلى الإبداع» لإعادة بناء علوم الحكمة. فما زال الهم هو تحريك القديم، وإزاحة الغبار من فوقه، وإجلاء الصدأ من على تكوينه وبنيته. ما زال الهدف هو تجديد القديم أكثر من إبداع الجديد، خشية أن يُترك القديم كما هو دون تحريك وتطوير فيظل عنصر جذب للمحْدَثين وشدهم نحوه، وخشية أن يأتي مجتث الجذور كبديل عن القديم لا يلتفت إليه إلا المحْدَثون. وتظل المسافة شاسعة بين قدم القدماء وحداثة المحدثين).[٢]

---

(١) انظر: حوار الأجيال - د. حسن حنفي: ٤٧٦-٤٧٧/ هامش.

(٢) من النص إلى الواقع - د. حسن حنفي: ٢/ ٥٨٤، وانظر: دراسات إسلامية - له: ٦٥-١٠٣.

ويتفق «حسن حنفي» مع «الجابري» حول فكرة «التوظيف» لما يمكن من التراث بما يتلاءم مع مطالب العصر وحاجاته، وأن هذه الفكرة هي التي تتناسب مع المرحلة الراهنة للفكر العربي الإسلامي الذي لا يزال متشبثاً بالتراث رافضاً الحداثة، لتكون تمهيداً للانتقال به إلى مرحلة تالية.(١) في حين يختلفان مع «أركون» و«نصر أبو زيد» حول ذلك.(٢)

يقول «حسن حنفي»: (إن الموقف من التراث القديم ليس اكتشاف التآمر فيه، بل مهمته إعادة توظيف هذا التراث وإعادة توجيهه وصبِّه من جديد في قضايا العصر، طالما أنه ما زال حياً في وجدان الناس. حتى ولو كان التراث قد تم تكوينه في البداية بتآمر، أي نتيجة للصراع السياسي، وهو أمر طبيعي في المجتمعات. إلا أنه تحوَّل إلى بنية فكرية وذهنية ونفسية عبر التاريخ والتربية والثقافة. عندئذٍ تكون مهمة الباحث تفكيك البنية أو إعادة بنائها أو إعادة توظيفها أو خلق بنية جديدة أكثر تعبيراً عن مطالب العصر وحاجاته).(٣)

□ عبد الله العروي (١٩٣٣م) المفكر المغربي:

ينطلق «العروي» في تأسيس مشروعه بنقد ما يسميه الفكر التقليدي السائد، وأنه لا مفر لكل من أراد تأسيس المشروع الحداثي من أن يبدأ من البداية، أي بنقد الفكر التقليدي السائد. وهو ما فعله بشكل موسع في كتابه «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، وهو يشبه في فكرته كتاب «الجابري» (الخطاب العربي المعاصر)، ثم استأنفه بشكل حاد في كتابه «العرب والفكر التاريخي». وهذان الكتابان هما الصيغة المتكاملة المعبرة عن مشروع «العروي» الفكري استشكالاً وتنظيراً وتعبيراً.(٤)

---

(١) انظر: حوار المشرق والمغرب – لكلٍّ من حسن حنفي ومحمد الجابري.

(٢) انظر ما تقدم: ٢٩–هامش.

(٣) حوار الأجيال – د. حسن حنفي: ٤٦٧.

(٤) انظر: من النهضة إلى الحداثة – د. عبد الإله بلقزيز: ١٥٣ وما بعدها.

وهو يقيم تحقيق مشروع الحداثة بعد ذلك على ضرورة تأسيس المفاهيم التي تتحكم في الفكر والشعور والسلوك، ولذلك ركز اهتمامه على التأليف في دراسة المفاهيم التي تؤسس للحداثة وألّف في كل مفهوم منها كتاباً: مفهوم الحرية، مفهوم الدولة، مفهوم الأيديولوجيا، مفهوم العقل، مفهوم التاريخ. ويذكر أن هذه السلسلة تمثل فصولاً من مؤلف واحد حول «مفهوم الحداثة»، وأنها مفاهيم تاريخية/ اجتماعية ذات مضامين تشكِّل - من ناحية - أحكاماً مسبقة في العرف الكانطي.(١)

ويُعرف «العروي» في الأوساط الحداثية بالدفاع المستمر عن ضرورة تأصيل الحداثة في المجتمعات العربية انطلاقاً من الفهم التاريخاني لمشكلات هذه المجتمعات والتي تعني لديه: التزام منطق الفكر التاريخي، وحضور العمق التاريخي في دراسة المشكلات واختيار المناهج والطرق الملائمة لحلها. والعروي يصنف هذه المناهج صنفين: منهج يفهم كل المشكلات في إطارها التاريخي من حيث هي مشكلات وقعت في زمان ومكان معينين، وهو المنهج التاريخاني ويمثل له بـ«هيغل». ومنهج آخر شكلاني يمثل له بـ«كانط». ويبين ميزة اختيار المنهج التاريخاني عن المنهج الشكلاني :(لأن كل محلل للمشكلات سيواجه حتماً الظروف التاريخية، أما إذا هرب وانغمس في التحليل الكانطي الشكلاني فسيبتعد عن المشكل وعن فهمه في حدوده وبقدر ما نبتعد عن المشكل كما هو مطروح واقعياً نبتعد عن فهمه).(٢)

□ نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣- ٢٠١٠م) المفكر المصري:

تقوم منهجية «نصر أبو زيد» الإجرائية في تحقيق مشروع الحداثة على المدخل التحليلي اللغوي في إعادة قراءة النصوص الدينية باستخدام المناهج التأويلية الحداثية.

---

(١) انظر: مفهوم العقل - عبد الله العروي: ١٤-١٥.

(٢) انظر: نحو صياغة جديدة لأسئلة النهضة - محمد وقيدي - ضمن كتاب "لماذا أخفقت النهضة العربية": ٢٨٠، ٢٨٨.

التي تشمل: الهرمنيوطيقا، وتحليل الخطاب، والبنيوية، والألسنية، والتاريخانية، إضافة إلى علم تاريخ الأفكار وعلم اجتماع المعرفة.

ويذكر «نصر أبو زيد» بأنه يزاوج بين المناهج التقليدية في التراث الإسلامي وبين المناهج الغربية الحديثة والمعاصرة في فهم نصوص التراث وتحليلها، وتحليل الخطاب الإسلامي. وأنه يحاول الانطلاق من قراءة معاصرة للإنجازات التراثية في علوم اللغة والبلاغة، خاصة تلك الإنجازات ذات الطابع المتقدم، والتي تطرح بذوراً تسمح بتأسيس إنجازات العلوم الحداثية تأسيساً ثقافياً عربياً.(١)

وتعد كتب «نصر أبو زيد» الثلاثة، وهي: (الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة)، ثم (التأويل عند ابن عربي)، ثم (مفهوم النص:دراسة في علوم القرآن)، ويُلحق بها (إشكالية القراءة والتأويل)؛ هي التأسيس النظري التي حاول «نصر أبو زيد» من خلالها تحقيق مشروعه اللغوي الحداثي في تأويل النص الديني وقراءة آليات التأويل التراثية بمنظور مناهج القراءة الحداثية.(٢)

وقصد من تآليفه الأخرى، كـ(نقد الخطاب الديني)، و(الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية)، و(النص والسلطة والحقيقة:إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)؛ نقد التفكير التراثي في نظرته إلى النص وطريقة تأويله إياه.

□ عبد المجيد الشرفي، المفكر التونسي:

يعد «عبد المجيد الشرفي» امتداداً لمدرسة «محمد أركون» في تونس.(٣) ويدور مشروعه الحداثي حول نظرية التمييز بين «إسلام الرسالة» و«إسلام التاريخ»، ومن ثم يعتبر أنَّ

---

(١) انظر: النص السلطة الحقيقة – د. نصر أبو زيد: ٨.

(٢) انظر: مقدماته على كتبه الثلاثة المذكورة، وانظر: حوار الأجيال – د. حسن حنفي: ٤٣٣-٥١٢.

(٣) انظر: روح الحداثة – طه عبد الرحمن: ١٧٧.

كل ما قُدِّم في التراث عن الإسلام؛ عقائد وشرائع وأصول، هو من إسلام التاريخ الذي يتطلب العصر الحاضر تجاوزه، وليس هو من إسلام الرسالة.

وقد خصص كتابه (الإسلام بين الرسالة والتاريخ) لهذا الغرض، أكّد فيه على تعددية القراءة للإسلام، ورفض القراءة الماهوية للإسلام، التي تريد إثبات ماهية محددة ونهائية وثابتة، سواء كانت تلك القراءة التي تعلي من شأنه أو تقف ضده. يقول «الشرفي»: (فليس هناك إسلام واحد لا عبر الزمان ولا عبر المكان.. لقد استطاع الإسلام أن يتكيّف مع أوضاع مختلفة متناقضة !!، مع الحكم الوراثي والنظام الجمهوري الانتخابي، مع الرأسمالية والاشتراكية، مع الإبداع والتقليد، مع تحديد النسل وعدم تحديده، مع البداوة والتمدن.. ولا أحد بإمكانه أن يدعي أن إسلامه هو أفضل من إسلام غيره. الإسلام دعوة إلى البشر كي يحققوا منزلتهم الإنسانية على الوجه الأفضل، وكل يستجيب لهذه الدعوة بحسب ما تسمح به ظروفه الخاصة والعامة وثقافته ومزاجه وآفاقه الذهنية ومصالحه المادية والمعنوية. والقضية كل القضية هي في مدى استجابة التأويل الذي يرتضيه كل مسلم وكل مجموعة وكل جيل لمقتضيات الحاضر سواء منها المعرفية أو الاجتماعية).(١)

وامتداداً لتحقيق هذا الفصل بين ما سماه «الإسلام التاريخي» و«إسلام الرسالة» قام بالإشراف على مشروعه الذي جعل له عنوان «الإسلام واحداً ومتعدداً»، وصدر في سلسلة من البحوث أعدّها عدد من الباحثين التونسيين المنتمين إلى مدرسته، وصدرت عن دار الطليعة اللبنانية برعاية رابطة العقلانيين العرب. وقد صدر من تلك البحوث عدد غير قليل، منها العناوين التالية: إسلام المجددين - محمد حمزة، إسلام المصلحين - جيهان عامر، الإسلام السني - بسام الجمل، إسلام الفقهاء - نادر حمامي، إسلام

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ - عبد المجيد الشرفي: ١٤.

المتكلمين - محمد بو هلال، إسلام الفلاسفة - منجي لسود، إسلام المتصوفة - محمد بن الطيب، الإسلام الخارجي - ناجية الوريمي.. إلخ.

ويذكر «الشرفي» أنه أراد من خلال هذا المشروع التأكيد على أنه في حين أن «إسلام الرسالة» يقتصر على المبادئ العامة؛ فإن الإسلام التاريخي هو من تولى توصيف وتحديد التطبيقات العملية لتلك المبادئ، وكان محكوماً بالأوضاع التاريخية السياسية والاجتماعية والثقافية، واختلف من وضع تاريخي زمكاني لوضع تاريخي آخر. فإسلام المتصوفة يختلف عن الإسلام السني، وإسلام الفقهاء يختلف عن إسلام الفلاسفة، وهكذا.. إلخ، ومن ثم يقول: (لا حرج من إخضاع الممارسة التاريخية للإسلام للنقد والمراجعة والتقييم وأن القداسة التي أضفاها عليه الزمن ينبغي أن لا تحجب طبيعتها البشرية ومن ثم ما تتسم به بحكم بشريتها من نقص ومحدودية وحتى من زيغ).[1]

هذا بالإضافة إلى إشرافه على عشرات رسائل الدكتوراه التي تسير في خدمة المشروع الحداثي ونقد التراث، مثل: جدل الأصول والواقع - د.حمادي ذويب، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول - منصف الجزار، في الائتلاف والاختلاف:ثنائية السائد والمهمَّش في الفكر الإسلامي القديم - د. ناجية الوريمي بو عجيلة.

** ** **

(١) انظر: مقدمة إسلام الفقهاء - نادر حمامي.



الباب الأول
الأسس المعرفية المنهجية للفكر الحداثي العربي

- ☐ الفصل الأول: مفهوم الحداثة ومحددات الخطاب الحداثي.
- ☐ الفصل الثاني: مفهوم التاريخية.
- ☐ الفصل الثالث: مفهوم العقل.
- ☐ الفصل الرابع: مفهوم التأويل وجدلية الدلالة.

الفصل الأول

مفهوم الحداثة ومحددات الخطاب الحداثي

□ ما هي الحداثة؟

هذا السؤال يمثل الشرط المنهجي الأولي في الدراسة النقدية للحداثة، ويتضمن التأكيد على أهمية تحديد محور البحث الأساسي الذي ينطلق منه في دراسته التحليلية النقدية لفكر الحداثة.

وسبب إيراده هو ذاك الغموض الذي يصاحب مفهوم «الحداثة» لدى بعض الدراسات، والخلط بين المفاهيم، والذي يرجعه «محمد سبيلا»[1] للغموض الذهني والنظرة الاجتزائية التي تريد أن تحصر المفهوم في مستوى أو مجال واحد، في حين أن المفهوم يشكِّل فلسفة شاملة في المستويات الإنسانية جميعها؛ المعرفية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.[2]

ومن ثم فإن هذا المفهوم الفلسفي لـ (الحداثة)، يشير إلى مرحلة من مراحل «تطور» الفكر الغربي في متتاليات متعددة، شكَّلت ثورة في التصورات والمفاهيم والمناهج والأدوات، وحدَّدت موقفها من الماضي والموروث، وهي تشكِّل فلسفة العالم المهيمنة اليوم.

---

(١) مفكر حداثي مغربي (١٩٤٢م-...) وأستاذ جامعي، له العديد من الدراسات التي تتوزع بين البحث الفكري والفلسفي والترجمة تدور حول الحداثة وشؤونها.

(٢) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة-محمد سبيلا: ٧.

وبهذا التحديد للمفهوم يتحقق الخروج من الاستعمالات المتعددة للفظ في معانيه اللغوية والعرفية العامة، والانتقال من التعريفات البسيطة كالحديث ضد القديم والجديد والمتطور..إلخ؛ إلى تحديد سمات الحداثة بوصفها مفهوماً فلسفياً محدداً. ويصبح هذا هو الأصل الذي نحاكم إليه مشروع الحداثة العربية.

وأظن أن «عبد الله الغذامي»[1] قد مارس نوعاً من التمويه! حول مفهوم الحداثة؛ من جهات عدة: من جهة محاولته التأكيد على ضبابية المفهوم وأنه ليس هناك تعريف محدد للحداثة؛ ومن ثم لا يجوز اتخاذ موقف واحد تجاهها هو موقف الرفض، ومن جهة الخلط بين المفهوم الفلسفي للحداثة والمعنى اللغوي للفظ الحداثة، ومن جهة التداخل بين المفهوم «الكلي» والمفهوم الشخصي المتمثل فيما تعنيه الحداثة بالنسبة له شخصياً.[2]

ومن ثم فإن ما انتهى إليه «الغذامي» من تعريف الحداثة بأنها (التجديد الواعي)؛[3] هو في حقيقته لا يحل أزمة التعريف وتحديد المفهوم الفلسفي للحداثة بالنسبة لغيره؛ لأن ذلك لا يتعدى كونه تعريفاً إجرائياً تطبيقياً يتضمن مفهوماً مضمراً لم يُفصح عنه، إذ (التجديد الواعي) يعني تطبيق تصور معين يُراعى فيه ملاءمة الواقع التاريخي والاجتماعي أو صنع ذلك الواقع أولاً ليتلاءم مع التصور المراد تطبيقه. فالتعريف الذي وضعه لا يعرِّف بـ«ماهية» المفهوم وإنما بكيفية تطبيقه، ومن ثم فإن المفهوم القبلي مفقود أو لا يراد الإفصاح عنه.

---

(١) مفكر وناقد سعودي (١٩٤٦م) من أبرز النقاد المنتمين إلى النظرية الحداثية الألسنية في المشهد الثقافي السعودي، وصاحب مشروع في النقد الثقافي، أول كتبه كتاب (الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية) جعله باكورة نتاجه في مشروعه في النقد الثقافي بشَّر فيه بالنظرية الحديثة في النقد الألسني. وقد أثار الكتاب حراكاً واسعاً في المشهد الثقافي السعودي آنذاك شرح هو تفاصيله في كتابه (حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية).

(٢) انظر: حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية- عبد الله محمد الغذامي: ٣٣-٤٧، تشريح النص- له: ٩-١٥.

(٣) حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية-عبد الله محمد الغذامي: ٣٨.

وأما ما أشار إليه من وجود الاختلاف بين الحداثيين أنفسهم في تحديد المفهوم؛ فإنما هو في أكثره اختلاف على مستوى «التحديث-التطبيق»، وليس اختلافاً على مستوى «الحداثة-المفهوم». وهو ما سيأتي توضيحه فيما يلي.

** ** **

في بدء تحديد المفهوم الفلسفي للحداثة نجد أنه من الضروري أن نقف أولاً مع ما ينبّه إليه «المسيري»[1] فيما يتعلق بدراسة المفاهيم الغربية وتحديد مضامينها؛ حيث نجده ينبّه إلى أمرين منهجيين هما في غاية الأهمية :

أحدهما: فكرة «متتالية المفهوم»، بمعنى أن المفهوم يتشكّل عبر سلسلة من المتتاليات وليس ينشأ دفعةً واحدة بوصفه فكرة واضحة محددة، لكن هذا التتالي هو التتالي المنطقي الذي لا بد أن تصل إليه الفكرة بالنظر إلى الأسس التي أسست عليها والمعطيات التي أخذت منها.[2] ومن ثم فإن الأخذ بالنظرية ودعوى إمكانية الوقوف بها عند مرحلة معينة من مراحل متتالية المفهوم لا يستقيم منطقياً طالما كان ذلك الأخذ يلتزم بالأسس والمعطيات ذاتها التي يتأسس عليها المفهوم ولا ينفك عنها.

وثانيهما: التفريق بين النظر إلى المفهوم بوصفه متتالية نماذجية مثالية مرغوب فيها، والنظر إليه بوصفه متتالية متعينة وظاهرة اجتماعية وتاريخية تحققت بالفعل. ومن ثم لابد من دراسة الآمال بوصفها آمالاً وحسب وليست ظواهر اجتماعية متحققة.[3] حيث

---

(١) الدكتور عبد الوهاب المسيري (١٩٣٨م-٢٠٠٨م) مفكر مصري، مؤلف موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية أحد أكبر الأعمال الموسوعية في العالم العربي المعاصر، درس فيها دراسة تحليلية نقدية بارعة الظاهرة اليهودية بشكل خاص وتجربة الحداثة الغربية بشكل عام. له العديد من الدراسات والمؤلفات والمقالات التي تدور حول هذين الموضوعين الرئيسيين في فكر عبد الوهاب المسيري.

(٢) انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية- د.عبد الوهاب المسيري: ١/ ٣٤٢.

(٣) انظر: التحديث والحداثة-د.عبد الوهاب المسيري-ضمن ندوة "الحداثة وما بعد الحداثة" بإشراف جمعية الدعوة الإسلامية العالمية-ليبيا١٩٨٩م : ٦٣.

نجد-كما يقول المسيري- أنّ (المتتالية المثالية العلمانية التحديثية المفترضة تدور في إطار الواحدية المادية، وكان المفروض أن تؤدي إلى نهاية سعيدة: سيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى نفسه وتأكيد مركزيته المطلقة في الكون «الاستنارة المضيئة والعقلانية المادية». ولكن هذه المتتالية كانت تحوي داخلها تناقضات النظم الواحدية المادية: تأليه الإنسان وتأليه الطبيعة في الوقت نفسه، الذات الإنسانية مقابل الموضوع الطبيعي المادي، الكل مقابل الجزء، التجاوز مقابل الإذعان والتكيف، المعنى والثبات مقابل الحركة التي لا معنى لها. وأثناء عملية التحقق التاريخي عبَّرت هذه التناقضات تدريجياً عن نفسها، وأدركها الإنسان الغربي ثم حسمت في نهاية الأمر والتحليل الأخير لصالح العنصر الثاني في الثنائية. وبدلاً من انتصار الإنسان تم تفكيكه ورده إلى المبدأ المادي الواحد «الاستنارة المظلمة واللاعقلانية المادية». وتم الانتقال من رؤى التحديث «البطولية» إلى واقع الحداثة «العبثي»، ثم استقر المطاف عند عالم ما بعد الحداثة «البرجماتي»).[1]

فإذا أردنا معرفة تحديد الفكر الغربي لمفهوم الحداثة فإننا نجد أنّ «موسوعة لالاند الفلسفية» تهتم بتحديد مفهوم مصطلح (الحداثة) بوصفها مفهوماً فلسفياً دقيقاً شكَّل مرحلة انتقال إلى طور معرفي جديد في تاريخ الفلسفة الغربية، ولا تهتم باستعمال المصطلح في المعنى العام لكلمة (حديث) الذي يقابل القديم. حيث تحدِّد «الموسوعة» سمات «الحداثة» بأنها الفعل الفلسفي المتوافق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية المتصاعدة والضرورية (نلاحظ هنا تجذير الحداثة لنظرية الصيرورة والتغير المستمر)- والذي يقوم على تحديد موقفه من الماضي والتراث؛ المبني على العلم به والدراسة الدقيقة له، ومن ثمَّ محاكمته والقطيعة معه.[2]

---

(١) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية-د.عبد الوهاب المسيري: ١/ ٣٤٢،وانظر روح الحداثة-د. طه عبد الرحمن: ٣٢-٣٥ و٢٣٩-٢٤٠.

(٢) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية: ٢/ ٨٢٢.

وبحسب «إرنست كاسيرر»[1] لا تكمن أهمية عصر الحداثة في النظريات التي بلورها، ولا في المذاهب التي دافع عنها، ذلك أن المضمون الفكري لعصر الحداثة بقي تابعاً للفكر الفلسفي السابق عليه، ولم ينشئ شكلاً فلسفياً خالصاً وجديداً وأصيلاً، وإنما تكمن أهميته في نوعية تملكه للميراث السابق، ولكيفية تنظيمه، واختباره، وتطويره.[2]

وفي التأكيد على أن «الحداثة» تشكّل مرحلة من مراحل «تطور» التفكير الفلسفي الغربي لا مجرد مفهوم؛ يقول «جان بورديار»: (ليست الحداثة مفهوماً سوسيولوجياً، أو مفهوماً سياسياً، أو مفهوماً تاريخياً يحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض التقليد. ومع ذلك تظل الحداثة موضوعاً عاماً يتضمن في دلالته إجمالاً الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله، وإلى تبدّل في الذهنية).[3] وهو ما يؤكده «عبد المجيد الشرفي» حيث يقول عن الحداثة في الغرب: (إنها ليست مفهوماً إجرائياً اجتماعياً أو سياسياً أو تاريخياً. إنها بإيجاز، نمط حضاري يختلف جذرياً عن الأنماط الماضية أو التقليدية).[4]

إنّ ما تقدم يبين أن «الحداثة» مرحلة انتقل إليها التفكير الغربي، وأبرز سماتها يتمثل أساساً في تحديد موقفها من «التراث/ الماضي المعرفي»، وهو الذي يحدد مفهوم الحداثة وطبيعة فلسفتها التي تقوم عليها. وهو ما يعبِّر عنه «محمد سبيلا» عند تحديده لمفهوم الحداثة بقوله: (هي تحرر من ثقل التراث ومن تثاقلاته وأشكال عطالته ومن صور العالم القديمة، تحرر الفرد من ربقة التقليد ومن ثقل الماضي وتزوده بحق الاختيار وبقسط أكبر من الحرية

---

(١) فيلسوف ألماني (١٨٧٤م-١٩٤٥م) مؤرخ ما يسمى الفلسفة الكانطية الجديدة، واشتهر بوصفه أبرز شارح للفلسفة النقدية الكانطية في القرن العشرين.

(٢) فلسفة التنوير-إرنست كاسيرر: ٣٣.عن ما بعد الحداثة والتنوير-د. الزواوي بغوره: ٩٦-٩٧. وانظر: معجم العلوم الإنسانية-جان فرانسوا دورتيه- ترجمة د.جورج كتورة: ٣٣٥-٣٣٦.

(٣) انظر: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر-عبد الغني باره: ١٥-١٦.

(٤) الإسلام والحداثة-عبد المجيد الشرفي: ٢٣.

ومن المسؤولية).[1] ويصف فعلها في التحرر من التراث بكونها: (عنيفة في طريقة حلولها وحصولها وفي الفعل التفكيكي الذي تمارسه على كل البنيات الاجتماعية والفكرية التقليدية محدثة شروخاً في الواقع وفي الوعي والذاكرة واللغة والخيال وطرق الإدراك).[2]

هذا التحرر من «التراث/ الماضي المعرفي» يصفه «آلان تورين» بأنه شرط التحديث الأساسي الذي يكسر كل ما يشكِّل الرقابات الاجتماعية والثقافية التي تقاوم التغيُّر وتؤمِّن استمرار نظام ما. ولذلك تسعى الحداثة لتجذير التفريق الوظيفي بين الأنظمة وتكوين عوالم منفصلة مستقلة للعلم والفن والحياة الخاصة كمثل الفصل بين السياسة والدين أو بين الاقتصاد والسياسة..إلخ: (الحداثة تتماهى مع روح البحث وتصطدم دائماً بالروح المذهبية وبخطر أجهزة السلطة القائمة).[3] و«إبداع» الحداثة-كما يقول «عبد السلام المسدي» يتحدد بكونه عدولاً عن المطَّرد وكسراً للنمط السائد.[4]

ومن ثم يتبين أن مراحل الفكر الغربي التي مرَّ بها من «الإصلاح إلى الإحياء إلى النهضة إلى الأنوار» كانت لتأسيس العقل المستقل عن الدين وتجذير الانفصال عنه، فلما اكتمل ذلك التأسيس عاد الفكر الغربي في مرحلة الحداثة إلى «التراث/ الماضي المعرفي» لتجذير القطيعة معه وليس مجرد الانفصال عنه، ولإعادة صياغة قراءته ضمن مناهجها وأدواتها للسيطرة عليه وإدخاله في سياقها؛ ليتمّ إنزاله عن منزلة النِّدية بعد أن تمّ إنزاله عن منزلة الهيمنة التي كان عليها قبل أزمنة «النهضة». ومن هنا نتبين معنى ارتباط مفهوم الحداثة بالتراث.

إن القطيعة مع «التراث/ الماضي المعرفي» يتمثل في مرحلة الحداثة بنقد التراث من داخله وإخضاعه لمنهجية القراءة الحداثية بحيث تتم السيطرة عليه، على خلاف ما كان في المراحل

(١) الحداثة وما بعد الحداثة- محمد سبيلا: ٤٢.

(٢) المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

(٣) نقد الحداثة-آلان تورين-ترجمة صياح الجهيم: ٢/ ٥.

(٤) النقد والحداثة-عبد السلام المسدي: ٣٣.

السابقة والتي كان يتم فيها نقد «التراث/ الماضي المعرفي» من خارجه، وهو الأمر الذي يعتبر في نظر الفكر الحداثي كان يجعل منه نداً مستمراً في منافسة النهضة وتحرر الإنسان.!

** ** **

ويفرِّق «محمد سبيلا» بين مفهوم «الحداثة» ومفهوم «التحديث»؛ من جهة أن مفهوم الحداثة مفهوم «حضاري» شمولي يطال مستويات الوجود الإنساني كافة التقنية والاقتصادية والسياسية والإدارية والاجتماعية والثقافية والفلسفية..إلخ. فهو أقرب ما يكون إلى مفهوم مجرد، أو مثال فكري، يلم شتات كل هذه المستويات ويحدد القسمات المشتركة بين تلك المستويات من خلال منظور أقرب ما يكون إلى المنظور البنيوي. بينما مفهوم التحديث مفهوم تطبيقي لمفهوم الحداثة المجرد، يكتسي مدلولاً جدلياً وتاريخياً ويراعي خصوصيات المراحل التاريخية.[١]

وهذا التفريق يحل إشكالية الاضطراب الذي نجده لدى بعض الدراسات؛ حيث تصوِّر الحداثة على أنها ليست مفهوماً واحداً محدداً وواضحاً بل هي حداثات! والواقع أن الحداثة بوصفها مفهوماً فلسفياً يعبِّر عن مرحلة «حضارية» يمر بها الغرب ويراد للحضارات الأخرى استلهام تجربته؛ هو مفهوم واحد محدد المعالم والسمات، وإنما الذي يختلف هو التطبيق الذي هو «التحديث» الذي يراعى فيه توافق الوضع التاريخي المناسب بصنعه كذلك.[٢]

□ يبقى في تحديدنا لمفهوم الحداثة استجلاء ماهية علاقة «ما بعد الحداثة» بمفهوم «الحداثة»؟

قد تقدم معنا أن مفهوم الحداثة عبارة عن متتالية تتشكل من خلال صيرورتها، ونجد «المسيري» يُعنى بتحديد علاقة «ما بعد الحداثة» بمفهوم «الحداثة» من جهة الكشف عن السياق التاريخي الذي مرَّ به المفهوم في موطنه - الغرب، والعلاقة بين المراحل التي مرّ بها: حيث

---

(١) انظر الحداثة وما بعد الحداثة- محمد سبيلا: ٧، وقارن بآلان تورين في نقد الحداثة: ٢/ ٥-٦.
(٢) انظر ما تقدم: ٢٨-٢٩.

بدأ تاريخ المفهوم يتشكّل بكلمة «حديث: modern» والتي وضعت في مقابل «تقليدي» أو «قديم» وارتبطت بفكرة التقدم، وهذا يعني أنها كلمة معيارية؛ تعني أن «الحديث» دائماً أحسن وأرقى من القديم، ففي عبارة «العلم الحديث» و«العالم الحديث» ثمَّة إيحاء بأنه علم أحسن وعالم أفضل. ثم اشتقت منها المصطلحات التالية التي كان لها مدلولاتها الخاصة:

١) «التحديث: modernization» الذي ينطوي على عنصر حركة واندفاع وعلى ذات فاعلة، وعلى واقع مفعول به، وعلى حيز زماني يتحرك فيه الإنسان من عصر قديم إلى عصر جديد.

٢) «الحداثة: modernism» الذي ينطوي على الدفع بمفهوم الحركة والاندفاع إلى مفهوم الصيرورة. والبطء في الدفع بمفهوم الصيرورة إلى نهايته ينطوي في تصور مفكري ما بعد الحداثة على السكون والتوقف وتآكل الحركة في الزمان واختفاء الذات.[(١)]

٣) «ما بعد الحداثة: post-modernism» وهو مصطلح نفي سلبي، فهي بعدَ شيءٍ ما، وليست شيئاً في حد ذاته، ولذا فهي تقف خارج الزمان ولا تشير إلى ذات أو موضوع.

٤) ثم إن هناك مصطلح «modernity» ويعني المشروع التحديثي بكل مراحله: التحديث-الحداثة-ما بعد الحداثة.[(٢)]

إذن فالحداثة بحسب هذا التتبع التاريخي للمفهوم هي عبارة عن متتالية تتشكَّل أثناء صيرورتها وتتحدد معالمها وفلسفتها في أثناء تلك الصيرورة من التحديث إلى الحداثة إلى ما بعد الحداثة. فهي تمثل متتالية يحاول مشروع الحداثة أن «يتشكل» من خلالها.

---

(١) انظر: نقد الحداثة-آلان تورين-ترجمة صياح الجهيم: ٢/ ٤-٥.

(٢) انظر التحديث والحداثة-د.عبد الوهاب المسيري-ضمن ندوة "الحداثة وما بعد الحداثة": ٦١-٦٢.

وهو ما يذهب إليه عدد من المفكرين والباحثين الغربيين، ويؤكدون على الارتباط بين التحديث والحداثة وما بعد الحداثة وعلى استمراريتها، وأن ما بعد الحداثة ليست ثورة على التحديث والحداثة بل هي في السياق ذاته، وتشكِّل مرحلة من مراحل «المشروع التحديثي». وهي النظرية التي تذهب إليها «مدرسة فرانكفورت» كما يمثلها «هابرماس»[1] الذي يعدّ من أبرز نقّاد الحداثة وأكثرهم تأثيراً، والذي يمثِّل سجاله الفكري مع «جاك دريدا»[2] و«جان فرانسوا ليوتار»[3] رائدي تنظير ما بعد الحداثة؛ واحداً من أبرز ملامح المشهد الثقافي العالمي المعاصر. حيث يذهب «هابرماس» إلى القول بأن الحداثة لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة لكنها تتجدد دوماً كلما تجددت العلاقات بالقديم والوعي بخصائص ما هو قادم، فالحداثة لا نهاية لها ولا تعلن عن نمط نهائي فهي في تطور مستمر ينفتح على المجهول. ولذلك يؤمن «هابرماس» أن حل أزمة الحداثة هو مزيد من الحداثة أي مزيد من الاحتكام إلى العقل وتحقيق درجة عالية من شفافية الـ ـعل سواء داخل المجتمع الواحد أو مع المجتمعات الأخرى. ويرى أن تكنولوجيا المعلومات قادرة على توفير هذه الدرجة من الشفافية الاتصالية وهي تقطع المجتمع طولاً وعرضاً حاملة معها تفاعلات الواقع، ما يزيد من قدرة المجتمع على تصويب أخطائه ذاتياً والتكيف دينامياً مع المتغيرات الاجتماعية الحادثة.[4]

نخلص مما سبق إلى أنّ المفهوم الفلسفي للحداثة يتحدد بمحددين أساسيين:

(١) يورغن هابرماس (١٩٢٩م-...) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر، يعدّ من أهم منظري «مدرسة فرانكفورت» النقدية. وهو صاحب «نظرية الفعل التواصلي» التي يدافع من خلالها عن مشروع الحداثة وأنه مشروع لم ينته بـ«ما بعد الحداثة» بل هو في تواصل مستمر.

(٢) الفيلسوف الفرنسي (١٩٣٠م-٢٠٠٤م) فيلسوف ما بعد الحداثة وصاحب نظرية التفكيك التي تأسس عليها فكر ما بعد الحداثة.

(٣) مفكر فرنسي (١٩٢٤م-١٩٩٨م) كان ماركسياً ثم صار مفكر ما بعد الحداثة الأبرز.

(٤) انظر: التحديث والحداثة-د.عبد الوهاب المسيري: ٦٢، وانظر: سوسيولوجيا الثقافة- عبد الغني عماد: ٢٢٤- ٢٢٥، والثقافة العربية وعصر المعلومات- نبيل علي: ١٧٠-١٧١.

أحدهما: ممارسة القطيعة/ السيطرة على «التراث/ الماضي المعرفي»، وتتم هذه الممارسة بفرض القراءة الحداثية بمناهجها هي وأدواتها على هذا «التراث» لتتم السيطرة عليه.

وثانيهما: سمة التشكّل غير النهائي للحداثة الذي يعني تجاوز فكرة المرجعيات النهائية التي كانت تسيطر على الفكر الإنساني. وهي السمة التي توضحها علاقة «ما بعد الحداثة» بمفهوم «الحداثة».

** ** **

□ فإذا تساءلنا عن «مفهوم الحداثة» في سياق المشروع الحداثي العربي: هل يختلف في تحديده عما سبق؟

فالواقع أنه لا يختلف، إذ يحاول المشروع الحداثي العربي استلهام مشروع الفكر الغربي منذ «النهضة» بكل مراحله: التحديث، والحداثة، وما بعد الحداثة. وهو ما يؤكده المسيري،[1] ويؤكده كذلك مفكرو الحداثة العرب أنفسهم: كأركون والجابري والعروي وغيرهم، ويؤكده أيضاً الخطاب الحداثي العربي نفسه في استعمال أدبياته للمناهج والمفاهيم والأدوات المنتمية إلى مختلف عصور الفكر الغربي الحديث ومراحله. وهذا ما نجده واضحاً عند «عميد الحداثة العربية- محمد أركون» حين يشرح مفهوم الحداثة في سمته البارزة سمة الصيرورة والتشكّل فيقول: (لا يمكننا أن نتحدث عن الحداثة كمفهوم قائم بذاته في الفكر العربي-الإسلامي؛ لأن الحداثة ليست التحديث الذي يطلب ويشترى بأي ثمن، الحداثة يمثلها الفلاسفة والمؤرخون الإنسانيون: ديكارت وسبينوزا وشكسبير ولوك وهيوم وروسو ومونتسكيو وغوته، الحداثة يمثلها ماركس ونيتشه وفرويد، الحداثة يمثلها بلزاك وبودلير وريمبو وبيكاسو. الحداثة هي الزعزعة الفكرية المتواصلة، هي مشروع لا يكتمل مطلقاً لتوسيع واستكمال المزيد من البحث عن معرفة العقل).[2]

(١)انظر: التحديث والحداثة- د.عبد الوهاب المسيري.

(٢)من منهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر- محمد أركون وجوزيف: ١٧٧، وانظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني- محمد أركون: ٦-١٠ و١٥-١٦، تعليق: هاشم صالح.

ويؤكد على كون المشروع الحداثي (بحثاً لا نهائياً للفكر والروح: أي بحث لا يكتمل أبداً فالحداثة مشروع لم يكتمل على الرغم من كل الإنجازات التي حققتها كما يقول الفيلسوف الألماني يورغين هابرماس).[1]

ويعدد أركون اللحظات التأسيسية للتاريخ الثقافي للحداثة، تلك التي يصفها باللحظات الثلاثة الكبرى: (هذه اللحظات الثلاث هي التالية: الأولى تتمثل في الأنوار كما بلورها الفيلسوف إيمانويل كانط وبقية مفكري القرن الثامن عشر. وأما اللحظة الثانية التي جاءت بعده فتتمثل في نفس الأنوار ولكن بعد استعادتها ونقدها فلسفياً وجذرياً من قبل فلاسفة التفكيك الكبار الثلاثة: ماركس ونيتشه وفرويد. أما اللحظة الثالثة فتتمثل في المناقشات الكبرى الجارية حالياً ومنذ نهاية الإمبراطوريات الكولونيالية. وهي جارية في ساحة علوم الإنسان والمجتمع). ويسمي اللحظة الثالثة بلحظة (الثورة التفكيكية الثقافية الطليعية التحريرية).[2]

ولكن لا يُخفي الخطاب الحداثي العربي كون هذا الاستلهام للمشروع التحديثي الغربي أحد أبرز الإشكاليات الكبرى التي تعيق مشروع «النهضة العربية».! وتكمن تلك الإشكالية في أن الانتقال إلى خطاب الحداثة في الفكر العربي لم يكن بفعل التطور النهضوي الذي مرّ بمراحل كما عليه الحال في الفكر الغربي الذي مرّ بمراحل تاريخية قبل أن يصل إلى مرحلة الحداثة، إذ الشأن في خطاب الفكر الحداثي العربي أنه قفز على المراحل.[3] وهو ما نجد «الجابري» يؤكده، حيث ينبه على (الاختلاف الجوهري بين مشروع الحداثة الأوروبية ومشروع النهضة العربية من حيث إنهما رغم تزامنهما واحتكاكهما المباشر لم يكونا ينتميان إلى «لحظة» تاريخية واحدة ولم يكونا يعكسان نفس

(١) نحو نقد العقل الإسلامي- محمد أركون: ٤٣.

(٢) المرجع نفسه: ٤٤.

(٣) انظر: الإسلام والحداثة- عبد المجيد الشرفي: ٢٣.

المرحلة من التطور. ذلك أن مرحلة الحداثة قد قامت في أوروبا القرن التاسع عشر بعد مرحلة الأنوار القرن الثامن عشر التي قامت هي نفسها بعد مرحلة النهضة الثانية القرن السادس عشر والتي سبقتها نهضة أولى القرن الثاني عشر. ومعنى ذلك أن مشروع النهضة العربية كان عليه أن يتعامل مع «حداثة» تجاوزت «الأنوار» و«النهضة». إن ايديولوجيا الحداثة- فلسفتها طموحاتها شعاراتها..إلخ- تقدم نفسها وتبرر وجودها بكونها البديل لفكر «الأنوار» وفكر «النهضة»، بوصفها الجديد الذي جاء ليدفن القديم إلى غير رجعة. هذا في حين أن مشروع النهضة العربية كان ولا يزال في حاجة إلى فكر النهضة وفكر الأنوار وأيديولوجيا الحداثة في آنٍ واحد. وهي عبارة عن اتجاهات فكرية متعارضة ومتنافية..).[١]

ومع ذلك فإن «الجابري» يعتبر ما يميز الخطاب الحداثي العربي عما سبقه من الخطابات «النهضوية» العربية هو الوعي بهذه الإشكالية؛ الوعي بالمسافة التاريخية الحضارية بين مشروع «النهضة» العربية ومشروع الحداثة الأوربية، ومن ثمّ العمل على استيعاب المراحل «النهضوية» التي سبقت مرحلة الحداثة وتجاوزها في آنٍ واحد.

يقول الجابري: (والنتيجة التي تفرض نفسها من اعتبار هذه المسافة التاريخية الحضارية بين مشروع النهضة العربية ومشروع الحداثة الأوروبية هي: أنه لا الفكر العربي ولا الأوضاع العربية كانت قادرة على تقبل واستيعاب مضامين الحداثة الأوروبية).[٢] (في أوروبا يتحدثون اليوم عن «ما بعد الحداثة» باعتبار أن الحداثة ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر بوصفها مرحلة تاريخية قامت في أعقاب «عصر الأنوار» (القرن الثامن عشر) هذا العصر الذي جاء هو نفسه في أعقاب «عصر النهضة» (القرن السادس عشر). أما في العالم العربي فالوضع يختلف: إن «النهضة» و«الأنوار» و«الحداثة» لا تشكل عندنا

(١) المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية- محمد عابد الجابري: ٥٩.

(٢) المرجع نفسه: ٥٧.

مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق، بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بداياتها إلى ما يزيد على مئة عام، ومن ثم فنحن عندما نتحدث عن «الحداثة» فيجب أن لا نفهم منها ما يفهمه أدباء ومفكرو أوروبا، أعني أنها مرحلة تجاوزت مرحلة «الأنوار» ومرحلة «النهضة» التي تقوم أساساً على «الإحياء» إحياء «التراث» والانتظام فيه نوعاً من الانتظام. إن الحداثة عندنا -كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة- هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معاً).[1]

** ** **

□ تأسيس الحداثة:

يحدد «هابرماس» حدود هذه المرحلة وما يميزها عمّا سبقها من مراحل «النهضة» الأوروبية، بأنها انبثقت مع الفكر الهيجلي وقامت على أساس إعادة إنتاج القطيعة بين «الأزمنة الجديدة» والماضي، واتخاذ مفاهيم جديدة تنطلق من مفهوم القطيعة هذا وتستخرج معياريتها من ذاتها.

يقول «هابرماس»: (لقد كان هيجل الفيلسوف الأول الذي نمّى بكل وضوح مفهوماً للحداثة، ولهذا لا بد لنا من الرجوع إليه لتفهم الصلة الداخلية بين الحداثة والعقلانية... يبدأ هيجل باستخدام مفهوم الحداثة في سياق تاريخي ليشير إلى عصر «الأزمنة الجديدة» أو «الأزمنة الحديثة»، وتشير إلى أن القرون الثلاثة السابقة: اكتشاف العالم الجديد، وعصر النهضة، والإصلاح، هذه الأحداث الثلاثة الهامة تشكل العتبة التاريخية بين العصور الوسطى والأزمنة الحديثة. في دروسه عن فلسفة التاريخ استخدم هيجل هذه الألفاظ نفسها ليعرف العالم المسيحي- الجرمني أن الأزمنة الجديدة التي كانت تعني في الغرب المسيحي زمناً مقبلاً لم يأت بعد (خارج هذا العالم: «زمن الآخرة»)...أما المفهوم اللا ديني لـ«الأزمنة

(١) التراث والحداثة: دراسات ومناقشات-محمد عابد الجابري: ١٦-١٧.

الحديثة» فإنه يعبر عن القناعة ببدء المستقبل ويشير إلى عصر (داخل هذا العالم) يحيا بالنظر إلى ما هو آتٍ، وينفتح للجديد القادم. إنه يصف الحاضر على أنه فترة انتقال تستنفد ذاتها في الوعي بالتسارع من جهة وفي انتظار وتوقع مستقبل مختلف نوعياً عن الحاضر وجذرياً عن الماضي).[1] ثم يضيف «هابرماس»: (أن الانطلاق من أفق الأزمنة الجديدة يترتب عليه إعادة إنتاج القطيعة بين الأزمنة الجديدة والماضي. إلى جانب تعابير «الأزمنة الحديثة أو الأزمنة الجديدة» يصوغ القرن الثامن عشر أو يطوِّع مفاهيم بدلالات ما زالت تحتفظ بها حتى اليوم مثل مفاهيم: الثورة، التقدم، التحرر، التطور، الأزمة، روح العصر، إلخ، وهي ترمي إلى التشديد على الحركة. لقد غدت هذه الألفاظ مفاتيح للفلسفة الهيجلية: فإذا ما أعدنا وضعها في تاريخ المفاهيم فإننا نضع أصبعنا على المسألة التي يطرحها الوعي التاريخي الحديث كما يمثل نفسه عبر مفهوم مفارق للأزمنة الحديثة وبوصفه خاصاً بالثقافة الغربية: ليس بإمكان الحداثة ولا برغبتها استعارة المعايير التي تسترشد بها من عصر آخر، إنها ملزمة باستخراج معياريتها من ذاتها. لا يمكن للحداثة أن تعتمد على غير ذاتها مما يشرح عصبيتها عندما يتصل الأمر بفكرتها عن ذاتها، كما يشرح ديناميكية محاولاتها من أجل أن «تستقر» وأن تحدد موقفها من ذاتها ومن العالم الأمر الذي لم تنفك عن متابعته حتى يومنا هذا).[2]

وينقل عن «هانس بلومنبرغ» أن المسألة الحاضرة للأزمنة الحديثة (تطلعها لإنجاز قطيعة جذرية مع التراث وأن تكون قادرة على هذا الإنجاز). ويضيف هذا الأخير أن أول ذلك كان بالقطيعة مع نموذج الفن القديم: (لقد بدأ وعي تلك المسألة التي تجابهها الحداثة مسألة تأسيس ذاتها بوسائلها الخاصة في النقد الجمالي. ندرك ذلك بوضوح فور إعادة بناء لفظة «حديث». إن القطيعة مع نموذج الفن القديم افتتحت في بداية القرن

---

(١) القول الفلسفي للحداثة-هابرماس: ١٢-١٤، وانظر: فينومينولوجيا الروح-هيغل-ترجمة: د.ناجي العونلي: مقدمة المترجم.

(٢) القول الفلسفي للحداثة-هابرماس-ترجمة د.فاطمة الجيوشي: ١٤-١٦.

الثامن عشر في الخصومة الشهيرة بين القدماء والمحدثين... في مواجهة معايير جمال مطلق مجاوزة للزمان- يستخلصون معايير جمال زمني أو نسبي).[1] ويواصل «هابرماس»: (كان هيجل أول من وضع في مسألةٍ فلسفية- قطيعة الحداثة مع الإيحاءات المعيارية للماضي الغريب عنها...، إن الحداثة لم تطرح على نفسها مسألة العثور على ضماناتها الخاصة في ذاتها إلا في نهاية القرن الثامن عشر، وتبلغ هذه المسألة من الحِدَّة بحيث يمكن لهيغل أن يتناولها بوصفها مسألة فلسفية، لا بل يجعل منها «المسألة الأساسية» لفلسفته. إن الواقع الذي يضطر الحداثة-ونظراً للافتقار للنماذج- أن تجد توازنها انطلاقاً من الانشقاقات التي أحدثتها هي نفسها، ويولِّد قلقاً يرى فيه هيغل منبع الحاجة للفلسفة. وبمقدار ما تستفيق الحداثة على وعيها ذاتها- يلاحظ انبثاق حاجة إلى عثورها في ذاتها على ضماناتها الخاصة...لقد بلغ هيغل حد الاعتقاد بامتناع بلوغ المفهوم الذي تدرك الفلسفة ذاتها من خلاله خارج مفهوم الحداثة).[2]

لقد شكَّلت فلسفة «هيغل» في جدلية الأفكار «تدشين» المرحلة الثانية للفكر الغربي منذ «النهضة»-كما يؤكده عدد من مؤرخي الفلسفة.[3] ويلخص «زكي نجيب محمود»[4] توصيف النقلة التي قامت بها فلسفة هيغل في «جدلية الأفكار» بأنها تكمن في تأسيس تصور «دينامي» للأفكار والأشياء يقوم على منطق الجدل بين النقائض وما يتولد عنها. خلافاً للتصور «الميكانيكي» الذي كان في المرحلة الأولى من مراحل نهضة الفكر الغربي

(١) انظر: المرجع نفسه: ١٧-١٩.

(٢) المرجع السابق: ٢٩-٣٠.

(٣) انظر: تاريخ فكرة الفلسفة منذ هيغل-أندريه نواراي- ضمن مداخل الفلسفة المعاصرة-ترجمة: خليل أحمد خليل: ٧-٢٧، حصاد السنين-زكي نجيب محمود: ٧١، المسألة الثقافية في الوطن العربي- محمد عابد الجابري: ٢٦٢-٢٦٣.

(٤) مفكر مصري (١٩٠٥م-١٩٩٣م) وأستاذ الفلسفة، كان قد تبنى التبشير بالوضعية المنطقية في مصر والعالم العربي والإسلامي، وقد كان صاحب أسلوب أدبي يحاول من خلاله أن يعبر عن الأفكار الفلسفية في ذوق أدبي.

والذي كان يتصور الأشياء والأفكار في حركة دائمة داخل دائرة القوانين الثابتة. وقد أخذ التأسيس لهذا التصور الدينامي الذي ابتدأ بـ«هيغل»؛ صوراً مختلفة على يد عدد من كبار المفكرين والفلاسفة على امتداد القرن التاسع عشر (عند داروِن وماركس وفرويد وسبنسر وشوبنهور ونيتشه وبرجسون ثم صموئيل الكساندر ولويد مورجان والفرد نورث وايتهد- الذين ركزوا الانتباه على جانب التغير والتطور والنمو والإبداع في هذا الكون وكائناته، متخلصين بذلك من الرؤية الرياضية إلى الأفكار والأشياء وهي الرؤية التي ترى الحق في الثبات والدوام لا فرق في ذلك بين شيء وشيء ولا بين فكرة وفكرة).

وتذهب فلسفة «هيغل» إلى أن (تصورنا لفكرةٍ ما يستوجب بالضرورة تصورنا لنقيضها فإذا ما أخذ العقل ينتقل بانتباهه من أحد النقيضين إلى النقيض الآخر وجد نفسه أمام طرف ثالث تولد عنهما). وكل كائن من كائنات العالم المخلوق يسبق «وجوده المتعين» فكرة الوجود المطلق ونقيضه اللا وجود وتولد منهما «الوجود المتعين- الصيرورة». ففكرة الوجود المطلق الذي لا يتعين بأي مضمون معين يقيده، نقيضها فكرة اللا وجود أو العدم، والانتقال بين هذين التصورين يتولد عنه تصور ثالث يجمع بين الوجود واللا وجود وهو ما سُمِّيَ بالصيرورة التي هي الوجود المتحقق بالفعل في كل كائن من كائنات العالم المخلوق. فالنهر مثلاً موجود معدوم في آنٍ؛ فمياه اليوم ليست مياه الأمس ولن تكون مياه الغد، والإنسان في تفصيلات أفكاره ومشاعره وأعضائه هي اليوم ليست ما كان بالأمس ولا ما يكون في الغد. (وهكذا تستطيع أن تدقق النظر فيما شئت من كائنات لتجد في كل كائن ما يخلع عليه هوية تدوم ولو إلى حين كما تجده في الوقت نفسه متغير التفصيلات على نحو لا يمكنه من الثبات على حالة واحدة لحظتين متتاليتين وبهذا المعنى نقول إنه في حالة من الصيرورة المستمرة أي إنه في كل لحظة موجود ومعدوم معاً).

ويواصل «زكي نجيب» ليقول إن هذا هو (التغيير الذي طرأ على الإنسان في رؤيته للعالم وكائناته منذ القرن التاسع عشر فانتقل بسببه من عصر فكري استنفد دوره في التاريخ، إلى عصر فكري جديد بدأت طلائعه ليكتمل له كيانه بعد حين). حيث كان يقوم التصور الفكري السابق على المماثلة بين «الحقيقة الرياضية» و«الحقيقة البيولوجية» وتعميم الرؤية الرياضية للأفكار والأشياء.. ثم جاء التأسيس لتصور مغاير يرى التفريق بين الحقيقتين (فبينما الحقيقة الرياضية المتجسدة في المثلث -مثلاً- هي حقيقة سكونية ثابتة ودائمة لا تتغير بتغير الزمان والمكان: نرى أنفسنا أمام الحقيقة البيولوجية -الشجرة مثلاً- حيال كائن متغير يولد وينمو ويذبل ويموت ويثمر أو يجدب من الثمر. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالشكل الهندسي الذي نحن بإزائه إما أن يكون مثلثاً تام التكوين، وإما ألا يكون مثلثاً. لكن ما هكذا الحال بالنسبة للشجرة لأنها لا تبدأ تامة التكوين بل تولد نبتة صغيرة وتأخذ في النمو نمواً يأتيها باعتمال حيويتها من الداخل ولا يأتيها بإضافات يضيفها إليها أحد من الخارج... نقول إن وجهة النظر في العصور القديمة كانت تريد للعلم أن يحدد حقيقة الكائن أياً ما كانت طبيعته على الأساس الرياضي... لا فرق بين فكرة وفكرة؛ ففكرة الشجاعة أو العفة أو الوفاء أو العدل أو الفن أو الحرية..إلخ؛ يجب أن تجد لها عند العقل تعريفاً قاطعاً محدداً يجعلها ثابتة على مر الدهور وفي أي مكان ظهرت. وكان ذلك طلباً للمحال ثم كان في الوقت نفسه فكراً عقيماً يحكم على حياة الإنسان بالجمود فلا تغير ولا تطور. وجاء القرن الماضي بأفكاره الكبرى لينقل الإنسان إلى تصور دينامي جديد وضع في أشكال مختلفة باختلاف عمالقة الفكر على امتداد ذلك القرن).[1]

---

(١) انظر: حصاد السنين-زكي نجيب محمود: ٧١-٧٤. وقارن مع: تاريخ الفلسفة الغربية-برتراند رسل-ترجمة د.أحمد فتحي الشنيطي: ٣٥١ وما بعدها، تاريخ الفلسفة الحديثة-يوسف كرم: ٢٧٤ وما بعدها، قصة الفلسفة الحديثة-أحمد أمين وزكي نجيب محمود: ٣٥٦ وما بعدها.

ويذهب «زكي نجيب» إلى أن الحربين العالميتين هما اللتان حسمتا أمر الانتقال من تصور المرحلة الأولى إلى التصور الجديد، فيقول: (على أن تلك الأفكار الكبرى التي ساورت عمالقة المفكرين خلال القرن الماضي لم تمنع أن يحيا الناس حياتهم العملية وكأنهم صبوا في قوالب من حديد لا يريدون للتقاليد الشكلية أن يتغير منها شيء. ومن ثم فقد سارت حياة الفكر وحياة الجمود الاجتماعي جنباً إلى جنب، الأولى تجعل من التغير والتطور محورها المحتوم، والثانية تقيس كل الحقائق على نماذج سالفة ثابتة مسحت بمسحة من التقديس. وكان لا بد لهذا الاختلاف بين الحياتين من أن يحدث توتراً ينتهي آخر الأمر بإنجار يقضي على أحدهما ليبقي على الآخر. وتمثل هذا الانفجار خلال النصف الأول من هذا القرن -العشرين- في حربين عالميتين وقعت بينهما ثورات وانقلابات وحروب أهلية).[1]

لقد كان الجانبان الرئيسيان اللذان قام «هيغل» بتأسيسهما وشكّلا تحوّلاً في الفكر الغربي وفي مفهوم الفلسفة؛ هما: مبدأ الذاتية؛ التي تعني القطيعة مع الموروث وخلق معايير فلسفة الحداثة من ذاتها، والثاني مبدأ الديناميكية التي تعني الصيرورة والتغير المستمر.

ثم اكتمل التأسيس للحداثة مع ماركس في تأكيده على محورية المادية التي كان صوتها يتعاظم، من خلال تطوير الفلسفة الهيغلية- ومن ثم كان للفكر الماركسي حضوره الطاغي في تأسيس الحداثة.[2]

لقد كان هيغل وماركس «الأبوين الفلسفيين» للحداثة، اللذين أسسا لحداثة ذات فلسفة ومعنى، بعد أن كان هذا المصطلح يستعمل بمعنى التطور والتحديث والتقدم..إلخ.

---

(١) المرجع السابق: ٧٤.

(٢) انظر: تاريخ فكرة الفلسفة منذ هيغل-أندريه نواراي-ترجمة: خليل أحمد خليل: ١٨-٢٠.

وقد تابع فلسفتها وتطويرها بعدهما مفكرون عديدون مثل «لوكاش»[1] المطور لآرائها فيما يعرف بالماركسية الهيغلية.[2] وكذلك من يسميهم «هابرماس» هيغليو اليسار، وهيغليو اليمين، والماركسيون الهيغليون.[3]

ثم كان توسيعها وابتكار المناهج البحثية في تطبيقها على يد المدرستين الشهيرتين في القرن العشرين: «مدرسة الحوليات الفرنسية» و«مدرسة فرانكفورت» الألمانية اللتين هما -كما يقول «آلان تورين»- التعبير المتأخر والأقصى للأيديولوجيا الحداثية.[4]

وتتفق كلا المدرستين في محددهما الفلسفي وهو الاستعانة بفكر «كارل ماركس» بشكل نقدي لا عقائدي[5]، وتفترقان في مجال الاشتغال البحثي؛ حيث اشتغلت «مدرسة الحوليات الفرنسية» على نظرية «التاريخية» ونقد التاريخية الفيللوجية والتاريخية الماركسية العقائدية، واشتغلت «مدرسة فرانكفورت» على نظرية العقلانية النقدية التواصلية ونقد العقلانية الأداتية.[6]

وهكذا تأسست العلوم الإنسانية منذ القرن التاسع عشر ترجمةً للتصور

---

(١) فيلسوف مجري ماركسي (١٨٨٥-١٩٧١م) أسهم في تجديد الفكر الماركسي بأفكاره في "الوعي الطبقي" فالتاريخ برأيه ينتج عن انتقال بين الذات والموضوع أي عن وعي الناس بالقوانين التي تحكمهم.

(٢) انظر: النظرية الاجتماعية-إيان كريب-ترجمة د.محمد حسين غلوم: الفصل الحادي عشر.

(٣) انظر: القول الفلسفي للحداثة-هابرماس: ٨٣-١٣٥.

(٤) انظر: نقد الحداثة-آلان تورين: ٢/ ٧، الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل-عادل ضاهر: ١١-١٢.

(٥) بمعنى تأسيس المنهجية على طبيعة الخطاب الماركسي الجدلي وجدلية العلاقة بين المنهج والموضوع، لا الاكتفاء بالأفكار المشروطة بظروفها التاريخية التي أنتجها فكر ماركس. انظر مثلاً في توضيح هذا: الخطاب العربي المعاصر-محمد عابد الجابري: ١٦٧، وتاريخية الفكر العربي الإسلامي - محمد أركون: ٢٩٥.

(٦) انظر في **التعريف بمدرسة الحوليات الفرنسية**: كتاب التاريخ المفتت-فرانسوا دوس-ترجمة: د.محمد المنصوري وكتاب التاريخ الجديد-جاك لوغوف-ترجمة د.محمد المنصوري. **وفي التعريف بمدرسة فرانكفورت**: النظرية الاجتماعية-إيان كريب-ترجمة د.محمد حسين غلوم، والنظرية النقدية التواصلية-حسن مصدق. وانظر: معجم العلوم الإنسانية-بإشراف جان فرانسوا دورتيه: ٧٩٩، ٩٦٦-٩٦٧.

الفلسفي الجديد للإنسان والمعرفة الإنسانية في علاقتهما بعالم «الميتافيزيقيا» والإدراك العقلي وفق مفاهيم الحداثة من خلال مدارس التحليل النفسي والوضعية والبنيوية والفينومينولوجيا..إلخ.

لقد كانت قراءة «هيغل» الثابت الأساسي لدى أقطاب الفلسفة المعاصرة، والمحدِّد الأساسي في صياغة أعمالهم الفكرية. هكذا يقول «ميرلوبونتي»[١] عن «هيغل»: (هو أصل كل ما قيم به من أمر عظيم منذ قرن مثل: الماركسية ونيتشه والفينومينولوجيا والتحليل النفسي باعتباره يدشن محاولة استقصاء اللامعقول ودمجه في عقل موسع وتلك مهمة هذا القرن).[٢]

وواصل الأمر من بعده «ماركس»؛ الذي يعدّه بعض المؤرخين الأساسيين في مدرسة الحوليات الفرنسية- مثل «فرناند بروديل»[٣]- أهم المنظرين للنماذج في مجال العلوم الاجتماعية عامة والتاريخ بصورة خاصة.[٤]

ومع أن فلسفة «هيغل» توصف بـ«الفلسفة المثالية»، وتوصف فلسفة «ماركس» بـ«الفلسفة المادية»، بما يوحي باختلاف جذري بين الفلسفتين؛ حيث تعرَّف «المثالية» بأنها: اتجاه فلسفي يتعارض بشكل قاطع مع المادية في حل المسألة الأساسية في الفلسفة. وأن «المثالية» تبدأ من المبدأ القائل إن الروحي واللامادي أولي وإن المادي ثانوي. وتوضع «المثالية» في موضع النقيض لـ«الحتمية المادية»، التي تعرَّف بأنها مذهب فكري

---

(١) موريس ميرلوبونتي (١٩٠٨-١٩٦١م) فيلسوف فرنسي ينتمي إلى التيار الظاهراتي "الفينومينولوجيا" الذي أسسه هوسرل والذي أسس مذهبه على فلسفة هيغل.

(٢) انظر: الحقيقة والتاريخ لدى ميشيل فوكو-د.السيد ولد أباه: ٢٢.

(٣) مؤرخ فرنسي (١٩٠٢-١٩٨٥م) ترأس مدرسة الحوليات بعد الحرب العالمية الثانية وتولى إدارة مجلتها الشهيرة آنذاك، تركزت أعماله على الدراسات التاريخية من منظور الحداثة والقطيعة مع المنهجية الفيللوجية في دراسة التاريخ حيث يعتبر أن القوى الدفينة هي التي تؤسس على مدى طويل التطورات التاريخية في المجتمع.

(٤) انظر: التاريخ الجديد-جاك لوغوف-ترجمة د.محمد المنصوري: ٣٩.

يعتقد أتباعه أن جميع الحوادث ليست سوى نتيجة لأسباب وظروف محددة فلا ظواهر اجتماعية أو سياسية تحدث صدفة... ويقحمون الأسباب الاقتصادية في مقدمة كل تفسير أو تحليل-[1] إلا أن الحقيقة أن «مثالية هيغل» ليست نقيض «مادية ماركس»؛ إذ كان «ماركس» في «ماديته» ينطلق من «مثالية هيغل»، وبدليل أنه تجلى الجمع بينهما عند من يسميهم «هابرماس» الماركسيين الهيغليين: «لوكاش، وهيوركهيمر، وآدرنو»، وعند أقطاب مدرسة الحوليات الفرنسية ومدرسة فرانكفورت.

وفي مرحلة ما بعد الحداثة لم يعد تحليل الشروط التاريخية أحادي الجانب؛ فلا العامل الاقتصادي وحده هو المؤثر في حركة التاريخ ولا العامل الروحي وحده المؤثر، بل كلاهما.[2] وهذا التلاقي بين «هيغل» و«ماركس» يشير إلى كونهما في حقيقة الأمر يتحركان في إطار واحد هو إطار العالم المادي الزمني المحسوس.

وقد ظهرت في الخمسينيات من القرن العشرين نظرية في علم الاجتماع تسمى «نظرية التلاقي-convergence» تؤكد على أن المجتمعات الحديثة-رأسمالية كانت أو اشتراكية-تتطور بطريقة واحدة، وحسب نموذج واحد كامن، وأن التحديث فيها يؤدي إلى ظهور أنماط متشابهة رغم اختلاف نقطة الابتداء الأيديولوجية. وذلك يعود في تصور هذه النظرية إلى أن جوهر التحديث الذي تنطلق منه هذه المجتمعات واحد حيث يدور في إطار نموذج الطبيعة/ المادة. ويفترض مفهوم «التلاقي» عدم وجود فارق كبير بين كلٍّ من المجتمعين الاشتراكي والرأسمالي، كما يفترض أن من الأجدى رصد نقط الاتفاق بينهما.[3] وفي هذا الصدد يقول «المسيري»: (ترد عبارات مثل «اتحاد المقدس والزمني والمطلق والنسبي والفكرة المطلقة والطبيعة أو المادة» في كتابات هيغل، وهي عبارات تبدو كأنها منبتة الصلة بنزع القداسة

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي- جميل صليبا: ٢/ ٣٠٩-٣١٠ و٣٣٧-٣٤٠.

(٢) انظر شرح أركون للموضوع في: قضايا في نقد العقل الديني- محمد أركون: ١١١-١١٣.

(٣) انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية- د.عبد الوهاب المسيري: ١/ ٢٣٩.

ولكنها في واقع الأمر تؤدي المعنى نفسه. فهيغل كان يرى أن التاريخ الإنساني في جوهره حركة متصاعدة نحو التجاوز التدريجي إلى الخلافات بين المقدس والزمني بحيث تتحد الروح المطلقة تدريجياً مع المادة، وتعبِّر عن نفسها في الطبيعة والتاريخ وفي كل أشكال الحياة المادية والروحية. ونحن نرى أن هذه طريقة هيغلية ملتفة للتعبير عن التراجع التدريجي لأية مرجعية متجاوزة غير مادية، وعن أن ثنائية الروح والمادة والمقدَّس والزمني هي -من منظوره- ثنائية لفظية واهية، ليس لها أساس في الواقع، ولذا فهي تنحل ليسود نمط الواحدية؛ لأنه إذا كانت كل الظواهر المقدَّسة زمنية، وإذا أصبحت الظواهر الزمنية مقدَّسة-بعد أن يتحد المقدَّس والزمني- فإن المقدَّس يستوي مع المدنَّس أو الزمني ويصبحان لا فارق بينهما.. وبالفعل؛ يلاحظ أن بعض أتباع هيغل حرروا فلسفته تماماً من ثنائية الروح والمادية اللفظية ومن أية ميتافيزيقا-حتى يقف الجدل الهيغلي على قدميه الماديتين الصُّلبتين المحسوستين، لا على رأسه الروحي غير المحسوس أو الملموس. ومن ثمَّ أصبح الإيمان بالدين والله والروح شكلاً من أشكال اغتراب الإنسان عن جوهره الإنساني، وأصبح التطور التاريخي الحق هو التطور الذي يعيد للإنسان إدراكه لجوهره، حتى يتسنى له التعبير عن هذا الجوهر تعبيراً كاملاً في داخل الزمان. وهو ما يمكن أن يطلق عليه «الميتافيزيقا الطبيعية أو التاريخية»، إذ يتجلى المطلق من خلال الطبيعة وقوانينها ومن خلال التاريخ وحركته).[1]

وقد تجلَّت مادية الحداثة بوصفها أساساً تتأسس عليه في مناهجها المعرفية التفسيرية التي ترد كل الاعتبارات إلى الاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وحسب. وهي اعتبارات مادية بحتة لا تخرج عن الطبيعة/ المادة، وهي التي تشكل مرجعيتها التفسيرية فيما يعرف بنظرية التاريخية.

** ** **

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة-د.عبد الوهاب المسيري: ١/ ١٦٨-١٦٩. وانظر، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: ١/ ٢٣٩.

□ أسس الحداثة :

يحدد «آلان تورين» الأسس التي قامت عليها الحداثة الغربية في أساسين، هما: الذاتية والعقلانية النقدية.[1]

ومع أنهما مفردتان لا تختصان بزمن الحداثة بل هما مدار فكر النهضة الأوروبية بكل مراحلها، بل مدار التفكير الفلسفي منذ نشأته[2]- إلا أن ما يختص بالحداثة منهما هو المفهوم الذي حددته الحداثة لكلٍّ منهما، والذي يختلف عن مفهوم المرحلة الأولى من فكر النهضة.

فأما مبدأ الذاتية؛ فإنه يشكّل مضمون النزعة الإنسانية (الأنسنة) الذي يعني مركزية الذات الإنسانية ومرجعيتها وفاعليتها وحريتها في الاختيار المعرفي والوجودي. لكنها ليست المركزية التي كانت في فترة سيطرة «النزعة الإنسانية - الهيومانية» تلك التي كانت في المرحلة الأولى من فكر النهضة، بل هي المركزية التي «تتقيد»! بالشروط والظروف التاريخية التي تحدد المجال الذي تتحرك فيه «الذات». فـ«الأنسنة» تعني في مفهوم الحداثة الوجه الآخر لـ«التاريخية».[3]

ويحيل هذا المفهوم لدى «هيغل» على دلالات متعددة؛ يوجزها «هابرماس» في أربع دلالات ملازمة:

١) الفردية، وتعني التفرد الخاص بشكل لا متناهٍ، الذي يحق له المطالبة بما يتطلع إليه.

٢) حق النقد، ويعني أن مبدأ العالم الحديث يطالب كل فرد بأن لا يقبل إلا بما يبدو له أمراً مبرَّراً ومقنعاً.

---

(١) انظر: نقد الحداثة-آلان تورين-ترجمة صياح الجهيم: ٢/ ٣-٤٤ و١٨٧-٢١٤، القول الفلسفي للحداثة-هابرماس-ترجمة د.فاطمة الجيوشي: ٣٠-٣٤.

(٢) انظر: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام- د.علي سامي النشار: ١/ ٤١، والتراث اليوناني في الحضارة الإسلامية-د.عبد الرحمن بدوي.

(٣) انظر: توضيح ذلك في الفصل الثاني (مفهوم التاريخية) من هذا الباب.

٣) استقلالية الفعل، فمن خصائص العصور الحديثة تهيؤها لتقبل ما يفعله الأفراد والاستجابة له.

٤) الفلسفة المثالية ذاتها، فمن خصائص العصور الحديثة عند هيغل أن الفلسفة تدرك الفكرة التي تعي ذاتها وهو الأمر الذي يعني (أن تعي هذه الحداثة المسألة التاريخية المتمثلة في هجر العصور النموذجية للماضي والضرورة بأن تستمد من ذاتها كل ما يتصل بالمعايير).(١)

ويرى «هيغل» أن مبدأ الذاتية هذا بدلالاته المختلفة تَشكَّل من خلال الأحداث التاريخية الكبرى التي مرّ بها الفكر الغربي: الإصلاح الديني والأنوار والثورة الفرنسية، فمع «الإصلاح البروتستانتي» لدى «لوثر» أصبح الإيمان مرتبطاً بالتفكير الشخصي وكأن العالم القدسي قد أصبح واقعاً مرتبطاً بقرارنا الشخصي فهذا الإصلاح قام على التأكيد على سيادة الذات، وأبرز قدرتها على التمييز والاختيار بوصفه حقاً من حقوقها، في حين كان «الإيمان التقليدي» قائماً على ضرورة الاتباع والخضوع للقوة الآمرة للتراث والتقليد. كما أن الثورة الفرنسية وإعلان مبادئ حقوق الإنسان قد فرضت مبدأ حرية الاختيار بمقابل الحق التاريخي المفروض كقاعدة أساسية للدولة. وهكذا أصبح مبدأ الذاتية مبدأ محدِّداً لكل مجالات الفعل وكل أشكال الثقافة الحديثة، وأصبح الأمر قائماً على الإرادة الحالية الحاضرة للإنسان، في حين كانت من قبل مدوَّنة ومملاة على الفرد. كما أصبحت الذاتية أساس المعرفة العلمية التي تكشف أسرار الطبيعة بقدر ما تحرر الذات العارفة.(٢)

وهذه الذاتية هي التي طبعت الفلسفة الألمانية التي أطلق عليها «الفلسفة المثالية» والتي أسس لها «عمانويل كانط» ثم الفلاسفة المثاليون الألمان الكبار: «فخته»، و«شلنج»،

---

(١) انظر: القول الفلسفي للحداثة-هابرماس: ٣٠-٣١، ٣٥. وانظر الحداثة وما بعد الحداثة-محمد سبيلا: ١٨.

(٢) انظر: المرجعين السابقين: الصفحات نفسها.

و«هيغل». وجوهر النظرية ليس فيه اختلاف فيما بينهم، حيث إن مفادها كما يصوِّره «عبدالرحمن بدوي»[1]: (أن العقل لا يدرك الأشياء في ذاتها بل الامتثالات التي لدينا عن هذه الأشياء... لا توجد موجودات بالمعنى المعتاد لهذا اللفظ،أي جواهر ثابتة: مادة أو عقل، بل يرجع كل شيء إلى الفكر والامتثالات والظواهر... لا توجد أشياء بل أفكار عن هذه الأشياء).[2] ويبقى الاختلاف بين هؤلاء الفلاسفة متجهاً إلى تحديد مدى العلاقة بين الذات والموضوع والذات والوجود.[3]

ونجد أن بعض الفلاسفة يعتبر المدرسة الفلسفية الإنجليزية التجريبية المقابلة للفلسفة الألمانية المثالية هي في جوهرها فلسفة مثالية.! وهو الأمر الذي يؤكد لنا أن الفلسفة الغربية برمتها تذهب في خلاصة فلسفاتها إلى التأسيس على مبدأ الذاتية. يقول «عبدالرحمن بدوي»: (لكننا نجد «توماس ريد»، زعيم المدرسة الاسكتلندية، يصف نظريات «لوك» و«باركلي» و«هيوم» بأنها «مذهب مثالي»! (على أساس قولهم) إن الموضوعات المباشرة لعقلنا هي أفكار ونحن نتلقاها إما من خلال الإدراك الحسي أو ننتجها بخيالنا، لكنها على أي حال ليست بذات حقيقية واقعية خارج الذهن، بل هي بالأحرى تشكيلات لانفعالاتنا: ووجودها هو كونها مدركة... ولهذا فإن وجود الأشياء الواقعية ليس شيئاً آخر غير مجرد كونها مدركة).[4] صحيح أن «كانط» قال -خلافاً للتجريبية- بوجود الشيء في ذاته، لكنه أكّد بأنه أمر لا يمكن أن ندركه مباشرة وإنما الميسور لتجربتنا ولإدراكنا هو الظواهر فقط.[5] (فإن تجربتنا تدرك موضوعاتها على أنها

---

(١) عبد الرحمن بدوي (١٩١٧-٢٠٠٢م) أحد أبرز أساتذة الفلسفة العرب وأغزرهم إنتاجاً، تأثر بالوجودية وكانت رسالته في الدكتوراه عنها وكان عنوانها: «الزمن الوجودي».

(٢) موسوعة الفلسفة-د.عبد الرحمن بدوي: ٢/ ٤٣٩.

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة-يوسف كرم: ٢٦٢ وما بعدها، قصة الفلسفة الحديثة-أحمد أمين وزكي نجيب: ٣٤٤-٣٤٧ و٣٥٦-٣٥٧.

(٤) موسوعة الفلسفة-د.عبد الرحمن بدوي: ٢/ ٤٤٠.

(٥) انظر: المرجع نفسه: الصفحة نفسها، وانظر نقد العقل المحض-عمانوئيل كانط-ترجمة: موسى وهبه: ١٥٥-١٥٦.

معطيات موضوعية مستقلة عنا، هذا من الناحية المادية. أما صور عياننا: المكان والزمان، وكذلك صور تجربتنا الباطنة والظاهرة فإنها ذاتية، ولهذا فإن كل ما نلقاه في التجربة ليس له وجود خاص قائم لذاته).[1]

وفي إثر هذا سار «هيغل» فنعت مذهبه بأنه مثالية ذاتية أو مطلقة، وقد أوضح هذه المثالية الذاتية بقوله: (المثالية هي القول بأن المتناهي مثالي. والمثالية في الفلسفة معناها ما يلي فقط: معناها عدم الإقرار بأن المتناهي موجود حقيقي. وكل فلسفة هي مثالية في جوهرها، أو على الأقل تقوم على مبدأ المثالية. والأمر إنما هو إلى أي مدى يتحقق هذا المبدأ فعلاً. إن الفلسفة مثالية كما أن الدين مثالية). وعنده (أن ما هو موجود فإنه لا يوجد إلا بوصفه فكراً. ولهذا فإن المنطق الذي هو علم الفكر هو في الوقت نفسه علم الوجود).[2]

وهـذه المثالية (الذاتية) هي التي بنى عليها «ادموند هـوسرل» نظريته في «الفينومينولوجيا» أو «الظاهريات».[3] وسيأتي التعريف بها في موضعه من البحث.[4]

ويحتفي مفكرو الحداثة العرب بهذا المبدأ الذي يجعلون منه أساساً لمشروعهم في إعادة قراءة التراث وتجاوز الأصول والمرجعيات الإسلامية التي يعتبرونها مفروضة على الذات الإنسانية. حيث يصفها «أركون» بأنها (تقيد العقلانية الحرة والاستقلالية الذاتية وتحكِّم المعيارية الخارجية).[5] ويؤكد على أن الفكر الغربي لم يتفوق إلا حين انتزع الذات من براثن العقل اللاهوتي «القروسطي» وأعطى للذات البشرية الاستقلالية الذاتية - يقول: (ماذا نقصد بالاستقلالية الذاتية هنا؟ نقصد بأن الذات البشرية هي

(١) موسوعة الفلسفة-د.عبد الرحمن بدوي: ٢/ ٤٤٠.

(٢) المرجع السابق: ٢/ ٤٤١.

(٣) انظر: في الفكر الغربي المعاصر-حسن حنفي: ٢٨٣.

(٤) في الفصل الرابع-من الباب الأول-مفهوم التأويل وجدلية الدلالة.

(٥) قضايا في نقد العقل الديني-محمد أركون: ٣١٦.

التي أصبحت تبلور الأخلاق وقواعد السلوك وتنظيم المجتمع على مسئوليتها الخاصة. أصبح التشريع وسن القوانين مسألة بشرية بحتة. وهذا شيء لم تكن لتتجرأ عليه إطلاقاً في العصور السابقة، ما كان الإنسان يجرؤ أبداً على أن يصبح هو معياريته الخاصة ويستقل عن المعيارية الخارجية عليه والتي تحكَّمت به طيلة قرون وقرون).[1]

إن هذا الأساس الذي يقوم عليه النظام المعرفي الحداثي يشكل بالنسبة له القطيعة الكبرى للحداثة مع النظام المعرفي القديم، كما يقول «هاشم صالح»: (في النظام المعرفي الحديث، أي نظام الحداثة-يعتبر الإنسان مستقلاً وسيداً لنفسه وليس خاضعاً لأي قوة خارجية عليه[!] وأما في النظام المعرفي القديم، أي النظام اللاهوتي الديني- فيعتبر ذاتاً مخلوقة وخاضعة لمشيئة الله[!!] والانتقال من الذات المخلوقة إلى الذات الحرة المستقلة هو الذي يشكل القطيعة الكبرى للحداثة).[2]

ويقول أحد المنتمين إلى مدرسة «عبد المجيد الشرفي»: (صارت ذاتية العقل الإنساني هي المؤسسة لموضوعية الموضوعات، وتم إرجاع كل معرفة إلى الذات المفكِّرة. هكذا تلتقي النظرة الحداثية للإنسان، من حيث هي إضفاء صبغة طبيعية على الإنسان، بإضفاء صبغة تاريخية على الطبيعة. لقد أضحى الإنسان إرادة بشرية لها من الحرية ما يتيح لها بقدر معين أن تنتزع نفسها من حتمياتها الطبيعية والثقافية والبيولوجية والتاريخية. إن الحداثة علاوة على أنها التخلص من حالة الوصاية، فإنها تمرُّد على ما عُدَّ قدراً محتوماً).[3]

ونجد «عبد المجيد الشرفي» يشير إلى بُعدٍ آخر للذاتية تسعى الحداثة من خلال مبدأ الذاتية إلى تحقيقه؛ وهو كسر مبدأ الأمة والجماعة والانسجام الاجتماعي، حيث يقول: (من أهم المتغيرات التي طرأت على سبل التفكير والتي فرضتها الحداثة في العصر الحديث

(١) المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل-محمد أركون-تعليق هاشم صالح: هامش١١٨.

(٣) إسلام المجددين – محمد حمزة: ٢٦-٢٧.

المنزلة المخصوصة للشخص بعد أن كانت السيادة للجماعة والأمة حتى أضحت الحرية الذاتية والمسؤولية الشخصية مقدمة على الانسجام الاجتماعي).[1]

وأما مبدأ العقلانية النقدية في فلسفة الحداثة؛ فقد تجاوزت به مفهوم عقلانية «الأنوار» التي كانت تعني أن العقل ذا مفهوم محدد ثابت وجوهري، وأنه يجب إخضاع كل شيء لقدرة العقل والارتباط بمبدأ السبب والعلة بحيث يصبح كل من الواقع الطبيعي والواقع التاريخي مفهوماً قابلاً للتفسير ومحكوماً من قبل العقل، ويتحقق الإنسان من سيادته النظرية على العالم الذي يغدو شفافاً وخالياً من الأسرار- هذا التصور قد تجاوزته الحداثة إلى العقلانية النقدية التي لا تؤمن بعقلانية ذات مفهوم محدد ثابت وجوهري، إذ تمّ «اكتشاف» تأثير اللاوعي على المعرفة البشرية وأنه ما من حالة من حالات الوعي إلا وتسبقه حالات اللاوعي. ومن ثم سعت إلى تحرير الإنسان من وهم العقل المقيّد ذي المفهوم المحدد الثابت والجوهري إلى العقل المنفتح.. بعد أن وجدت أن «عقلانية الأنوار» انتهت إلى «العقلانية الأداتية»، [2] التي لم تخرج عن كونها شكلاً من أشكال السيطرة والقوة، وإحكام السيطرة على الإنسان عبر السيطرة على الطبيعة. وتمازجَ فيها بصورة رفيعة إرادة الهيمنة بإرادة التحرر، وهو ما جعلها - كما يرى التفكير الحداثي - تعود على مبدأ الذاتية بالتعدي.[3]

وهو الأمر الذي شكّل السبب الأهم في إحداث أزمة في الفكر الغربي. وقد كانت هذه الأزمة سبباً في نشأة «مدرسة فرانكفورت الألمانية»، وفي العام١٩٤٧م أصدر كل من «هوركهايمر» و»أدورنو»-رائدي مدرسة فرانكفورت النقدية- عملهما المشترك (جدل التنوير): أدانا فيه العقلانية الأداتية (التقنية والعلمية) التي تُمكنِن الطبيعة والإنسان من أجل صالح الطبقة

(١) لبنات-عبد المجيد الشرفي: ١٠٨.

(٢) انظر رصد المسيري لنقد العقل الأداتي في فكر الحداثة الغربي في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: ١/ ٢٤٢-٢٤٥.

(٣) انظر شرح آلان تورين لهذا في كتابه نقد الحداثة-ترجمة صياح الجهيم: ٢/ ٣-٤٤.

المسيطرة، وهو ما جعل «مدرسة فرانكفورت» تدعو إلى تبني «العقلانية النقدية».(١)

والعقلانية النقدية التي هي المفهوم الأساسي في كتابات مفكري «مدرسة فرانكفورت» تعود جذورها الأولية إلى مفهوم «كانت» في النقد والذي أخضع به كل شيء للنقد وأخضع العقل للعملية النقدية نفسها.

ويذكر «المسيري» أن هذه «العقلانية النقدية» يمكن تسميتها بـ«العقلانية المتجاوزة»؛ لأنها تنطلق من مسلَّمة أن لا تذعن لما هو قائم أو تتقبله، بل تدعو إلى القيام بجهد نقدي تجاه الأفكار والممارسات والعلاقات السائدة والبحث في جذور الأشياء وأصولها وفي المصالح الكامنة وراءها والمعارف المرتبطة بهذه المصالح وهو الجهد التفكيكي الذي تمارسه.(٢)

ويدعو «الجابري» إلى أهمية التأسيس على هذا المبدأ مبدأ «العقلانية النقدية» لمشروع الحداثة العربي، ويقول عنها مبيناً جذورها وأهدافها: (العقلانية النقدية تجد مرجعيتها عند الفيلسوف الألماني «كانط» بالخصوص وهي تهتم بنقد أسس المعرفة وآلياتها ونتائجها. والعقلانية في معناها الواسع هي التعامل النقدي مع جميع الموضوعات، مادية كانت أم معنوية. التعامل الذي يأخذ بعين الاعتبار تاريخية المعرفة ونسبيتها وحضور الأيديولوجي واللاعقلي فيها أو إمكانية حضوره على الدوام).(٣)

إذن فقد كانت هذه هي أسس الحداثة التي تأسست عليها. وسيأتي معنا مزيد تفصيل حول «مبدأ الذاتية» في الفصل الثاني «مفهوم التاريخية»، وحول «العقلانية النقدية» في الفصل الثالث «مفهوم العقل».(٤)

** ** **

---

(١) انظر: جدل التنوير-هوركهايمر وأدورنو-ترجمة د.جورج كتوره: ٥-٧ و١٣-٢١، معجم العلوم الإنسانية-بإشراف جان فرانسوا دورتيه: ٧٩٩، الحداثة وما بعد الحداثة-محمد سبيلا: ١٩-٢٠.

(٢) انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية- د. عبد الوهاب المسيري: ١/ ٢٤٥-٢٤٦.

(٣) المسألة الثقافية في الوطن العربي- محمد عابد الجابري: ٢٨٥.

(٤) انظر: الفصل الثاني (مفهوم التاريخية) والفصل الثالث (مفهوم العقل) من الباب الأول.

□ ما بعد الحداثة:

تقدم أن «ما بعد الحداثة» طور جديد من أطوار الحداثة أفضت إليه فلسفة الحداثة ذاتها وأسسها التي تأسست عليها، وأنها في الحقيقة ليست انقلاباً على الحداثة[1].

فقد كان من مفهومات الحداثة وأهدافها الرفض لأن تكون بديلاً للنموذج الثابت، كي لا تقع في تناقض مع مفهوم اللحظة المتسارعة، الذي عبر عنه «بودلير»[2] بقوله: (أعني بالحداثة ما هو عابر سريع الزوال)، وجاءت بمشروعها الذي وعدت فيه بتخليص الإنسان من ألوان السيطرة والقمع، وتحريره من قيوده، ولذا قررت أن يقطع الإنسان صلته بالماضي، وضرورة الاحتفاء بالصيرورة المستمرة غير المستقرة. ومع أنها -كما يقول «سعد البازعي»- احتفت أو آمنت بالصيرورة المتشكلة أبداً، إلا أنها خلطت بين المتناقضات؛ فذهبت إلى إرساء الثوابت التي تحكم الإنسان وتحكم تجربته[3].

ويذكر «المسيري» أن الإشكالية الأساسية في الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة هي محاولة البحث عن مركز ثابت في عالم مادي كل ما فيه في حالة تغير وحركة، عالم لا ثبات فيه إلا للحركة ولا مطلق فيه إلا النسبي. وفلسفة ما بعد الحداثة تحاول أن تُنهي تلك الإشكالية! وأن تدفع بكل شيء إلى «قبضة الصيرورة»، وذلك من خلال نزع القداسة

---

(١) انظر: ما تقدم: وانظر كذلك الاستقبالية العربية للحداثة وما بعدها- د. رزان محمود إبراهيم: ٣٠، والحداثة وما بعد الحداثة-محمد سبيلا: ٦١-٧٠.

(٢) شارل بودلير (١٨٢١-١٨٦٧م) شاعر وناقد فرنسي يعتبر من أبرز شعراء القرن التاسع عشر ومن رموز الحداثة في العالم، له كتاب "يوميات" ترجم إلى العربية؛ يرصد فيه بعين الناقد ما عجَّ به عصره من متغيرات ومن أسماء بارزة في الفكر والفلسفة والأدب من أمثال كانت وهيجل وماركس ونيتشه وشوبنهور، وهو الأمر الذي صنع بحسب بعض الباحثين لهذه اليوميات أهميتها التاريخية.

(٣) انظر: دليل الناقد الأدبي-د. سعد البازعي ود.ميجان الرويلي: ٢٢٤-٢٢٥، والاستقبالية العربية للحداثة وما بعدها/ ١٧-٢٠.

عن كل الظواهر وردها إلى عناصر مادية خاضعة لقانون الحركة، وهو ما يؤدي إلى غياب المركز وسقوط المرجعية وسيادة النسبية والعدمية.[1]

ويذكر «المسيري» أيضاً أن فلسفة ما بعد الحداثة يطلق عليها أيضاً «anti-foundationalism» والتي تترجم بعبارة «ضد الأساس» أو «رفض المرجعيات»: (مما يعني السقوط في اللاعقلانية الكاملة. وقد قال «رورتي» إن ما بعد الحداثة تعني أن الإنسان لن يقدس شيئاً حتى ولا نفسه).[2]

وإذا كانت الحداثة تنتمي من حيث الجذور إلى «كانط» ولكنها تأسست مع «هيغل»، فإن ما بعد الحداثة تنتمي من حيث الجذور إلى «ماركس» وتمّ تأسيسها مع «نيتشه». ولذلك يذكر «آلان تورين» أن «ماركس» شارك «هيغل» في تأسيس الحداثة ولكن كانت مشاركته بطريقة مختلفة، وهي الطريقة التي فضلها «نيتشه» ليؤسس عليها هذا الأخير ما أطلق عليه لاحقاً «ما بعد الحداثة» - يقول «آلان تورين»: (ماركس وضعته أنا نفسي في المقام الأول بين مفكري الحداثة، وموقعه قد حددته أوضح تحديد: إرادته الإطاحة بفكر هيغل رغبة منه في الانتماء إلى عالم آخر مختلف عن عالم معلمه وخصمه. لكن هذه الإطاحة تشكل قطيعة مع مثالية فلسفات التاريخ، لم يعد التقدم منظوراً إليه على أنه انتصار للعقل أو تحقيق للروح المطلقة، وإنما على أنه تحرير للطاقة وللحاجة الطبيعية التي تعارضها الأبنية المؤسسية والأيديولوجية) ومن ثم يقول «آلان تورين» إنّ: (ماركس هو أول مثقف كبير لما بعد الحداثة لأنه لا أَنَسي، ولأنه يعرِّف التقدم كتحرير للطبيعة لا كتحقيق تصورٍ للإنسان).[3]

لكنّ «نيتشه» هو من أعلن عن فلسفة «ما بعد الحداثة»، فإذا كانت جذور «ما بعد

---

(١) انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية- د. عبد الوهاب المسيري: ١/ ٣٠٠.

(٢) انظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية - د. عبد الوهاب المسيري: ٣٢٦-٣٢٧.

(٣) نقد الحداثة-آلان تورين-ترجمة صياح الجهيم: ١/ ١٣١-١٣٢.

الحداثة» ذات صلة بـ«ماركس» -بحسب «آلان تورين»، فإن تأسيسها الحقيقي قد تكوَّن على يد «نيتشه».[1] وحضور «ماركس» في كلا «المقامين»: مقام الحداثة ومقام ما بعد الحداثة؛ يؤكد على صلة التشكّل والصيرورة التي أفضت بالحداثة إلى ما بعد الحداثة.

إنّ ما يجمع بين «ماركس» و«نيتشه» هو أنهما قاما بالتأسيس لما يسميه «أركون» عصر الشك : (العصر الكبير للشك، الذي افتتح في القرن التاسع عشر من قبل ماركس ونيتشه).[2] فالأول هو من تولى التأسيس للشك والثاني هو من تولى تشييده والذهاب به إلى أقصى مداه. وفي هذا يقول «جياني فانتيمو»: (يمكن التأكيد بكامل المشروعية إن ما بعد الحداثة الفلسفي وُلِد في كتابات نيتشه).[3]

□ فكيف تمّ ذلك؟

إنّ نظرية «نيتشه» كانت التتمة الطبيعية لهدمية «هيوم» [4] وشكيته، كما يقول «برتراند رسل».[5]

فقد قامت أفكار «نيتشه» على فلسفة العدمية، حيث ينطلق فيها من الثورة على عقلانية «الأنوار» التي أحلّت «العقل» محل الدين في تشكيله المرجعية الثابتة، التي تجيب عن كل التساؤلات الملحة، وذهب بالعقلانية النقدية إلى أقصى ما يمكن أن تصل إليه، وأعلن «نيتشه» أن هذا الإيمان السائد بالعقل ما هو إلا وهم، وأن المركزية التي حولتها

---

(١) انظر عن (نيتشه) ومذهبه الفلسفي: قصة الفلسفة الحديثة-أحمد أمين وزكي نجيب محمود: ٥٠٧-٥٥٨. وانظر عن صلته بما بعد الحداثة: الحداثة وما بعد الحداثة- د. عبد الوهاب المسيري ود. فتحي التريكي: ٢٧-٢٩، ٤٢ و٢١٧-٢١٩، وما بعد الحداثة نظرة في تاريخ المفهوم- ٥٤-٥٨.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي - محمد أركون: ٢٩٤.

(٣) نهاية الحداثة - جياني فانتيمو - ترجمة د.فاطمة الجيوشي: ١٨٤.

(٤) فيلسوف إنجليزي (١٧١١-١٧٧٦م) أشهر من نظّر للمذهب الحسي في الفلسفة الحديثة، وانتهت به نظريته إلى الشكّ القائم على إنكار مبدأ السببية.

(٥) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة - برتراند رسل - ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي: ٢٧١.

العقلانية المادية من الدين المسيحي إلى الإنسان مركزية زائفة، فما الإنسان إلا كائن طبيعي ليس له أهمية خاصة، والطبيعة كذلك هي مجموعة من القوى المتصارعة المتساوية وهي نسبية، وينتهي إلى أن الواجب التحرك داخل إطار مادي طبيعي صارم يتسم بالسيولة الكاملة (التي تعني التغير الدائم وعدم الاستقرار، مقابل الصلابة التي تعني الثبات والمركزية التي يعاد إليها تفسير الأشياء) ويساوي بين الأشياء كلها ويسويها. وهكذا يصبح العالم نسقاً سائلاً بلا يقين أو معنى أو غاية ويصبح الإنسان بلا ذات ولا حدود ولا استقلال، وتصوير العالم بوصفه شبكة علاقات متغيرة، ولذلك دعا «نيتشه» إلى أن تُقبل العدمية زائراً دائماً بيننا. وقد لخص «نيتشه» فلسفته في عبارته الشهيرة (لقد مات الإله)! والإله عنده يشمل كل ما يمكن أن يكوّن مرجعية ثابتة أو مركزاً، إذ الكون كله متغيرات لا مركز له، وبتعبير بعض الباحثين: موت الحقيقة المطلقة. ويفسر «هيدغر» تلميذ «نيتشه» العبارة بقوله: (إن «الإله» بالنسبة لنيتشه هو العالم المتسامي العالم الذي يتجاوز عالم الحس، «الإله» هو اسم عالم الأفكار والمثاليات والمطلقات والكليات والثوابت والقيم الأخلاقية).[1]

ومن هنا تنكر هذه الفلسفة فكرة القانون العام والعالمي والإنساني، وتدعو إلى فكرة النسبية في كل مناحي الحياة والشك في إمكانية أي مصدر - مادي أو ديني - إيجادَ قانون كلي عام. وأنّ ما يسمى بالأنظمة العقلية إنما هي في حقيقة الأمر يريد بها أصحابها الهيمنة، وأما الحقيقة فهي متعددة وليست واحدة، ونسبية وليست عامة ثابتة.[2]

ولقد كان لهذه الفلسفة «النيتشيه» الأثر البالغ في مفكري (ما بعد الحداثة) الذين

(١) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة-د. عبد الوهاب المسيري: ٢٧-٢٩، وموسوعة الفلسفة-د. عبد الرحمن بدوي٢/ ٥٠٨-٥١٧، وما بعد الحداثة نظرة في تاريخ المفهوم- د. السيد إبراهيم٥٨، والأسس النظرية لما بعد الحداثة، فخري صالح٧٥-٧٦. وانظر: نقد الحداثة آلان تورين١/ ١٣٥.

(٢) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة-د. عبد الوهاب المسيري: ٢٧-٢٩، وما بعد الحداثة نظرة في تاريخ المفهوم: ٥٧-٥٨.

انحدر فكرهم عن فكر «نيتشه».[1] فقد استنبط «جاك دريدا» - صاحب نظرية التفكيكية التي ظهرت بحلول عام ١٩٧٠م، ومفكر (ما بعد الحداثة) الأبرز- من تقويض «نيتشه» مزاعمَ العلوم الطبيعية في الكشف عن الحقيقة، مذهبه التفكيكي للنصوص- كما يقول «ليوتار» أحد مفكري ما بعد الحداثة- حيث قوَّض مسألة مرجعية النص إلى مؤلفه، بمعنى أنه لا يستطيع أحد أن يفرض على النص المعاني التي يريدها؛ لأن النص ليس ملكاً للمؤلف بل هو ملك الجميع، والنصوص مفتوحة لا يوجد لها معنى ثابت أو مستقر، سواء كانت نصوصاً دينية أو مادية. ويحاول من خلال التفكيكية إثبات تعارض النص الواحد في نفسه وذلك بالبحث في داخله عما لم يقله بشكل صريح وواضح؛ لإثبات تناقضه واستحالة أن يكون له معنى ثابت يدل على حقيقة واحدة، وعند ذلك يتعثر المعنى الظاهر ويتناثر بعد أن كان متماسكاً وله مركزه الواضح.[2]

كذلك كان لفكر «نيتشه» تأثير على غير «دريدا» من مفكري ما يسمى المذهب النقدي الجديد (ما بعد الحداثة) مثل «ميشيل فوكو» الذي ذهب إلى أنه ينبغي التأسيس على ما كتبه «نيتشه» في أصل الأخلاق، ويرى أن المبادئ التي تزعم أنها فضائل إنما هي تخفي وراءها خطاب القوة المفروضة على الإنسان وأوضح ما يكون هذا في نظم القمع الجنسي وحياة السجون.[3] وهذا واضح في أنه مبني على تبني مقولة «نيتشه» المتقدمة في إعلان موت القيم الأخلاقية.

وخلاصة فكر ما بعد الحداثة هو السعي للتأكيد على نفي التعميمات والقوانين

---

(١) انظر: نقد الحداثة-آلان تورين: ١/ ١٢٤ وما بعدها، الحداثة وما بعد الحداثة - فتحي التريكي: ٢٩٧-٣٠٥.

(٢) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة-د.عبد الوهاب المسيري: ١١١-١١٥، وما بعد الحداثة نظرة في تاريخ المفهوم: ٥٨-٥٩.

(٣) انظر: كتاب التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو- د.السيد ولد أباه، وكتاب ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر- د.الزواوي بغوره، وانظر: الحداثة وما بعد الحداثة، د. التريكي٢١٨-٢١٩.

العامة، والتأكيد على غياب ما يسمى بالمرجعيات، وهيمنة النسبية المعرفية والأخلاقية، ومن ثم استحالة الوصول إلى فكرة الكل؛ سواء فكرة الإله أو الأخلاق المطلقة أو الطبيعة البشرية.(١)

وقد بدأ مصطلح (ما بعد الحداثة) يستعمل باتساع في مجال النظرية الفكرية هذه في الستينيات والسبعينيات من القرن المنصرم، كما يذكر عدد من الباحثين، وبدأ الحديث في الأوساط الثقافية عن انشقاق جذري في ثقافة الحداثة، وكتبت الكاتبة الأمريكية اليهودية «سوزان سونتاج» كتابها (ضد التفسير) الذي صدر سنة١٩٦٩م، معبرة فيه عن رفضها لنظرة «عقلانية الأنوار» وطرائقها في التفسير، ومحتفية بظهور مذهب نقدي جديد يتحدى الاتجاه «العقلاني» في اهتمامه بالمضمون والمعنى والنظام، ويواجه ذلك بالاستغراق في الانتشاء بالشكل والأسلوب وإيثار الاستمتاع بذلك عن البحث عن المعنى، وتدافع فيه عن الشذوذ «السحاق»، وتعد هذا المذهب تطورًا إيجابيًا في مواجهة الجوانب القمعية للعقلانية المادية. ويذكر «المسيري» أن كثيرًا من مؤرخي الفكر في العالم الغربي يعدّون تاريخ صدور هذا الكتاب تاريخ مولد ما بعد الحداثة.(٢)

كذلك ارتبط هذا الفكر في حقبة الثمانينيات بأسماء أعلام من المعتنقين له مثل (بودريار) و(دريدا) و(فوكو) و(ليوتار)، ويعتبر كتاب هذا الأخير الذي سماه (الوضع ما بعد الحداثي) العمل الذي رسخ مفهوم ما بعد الحداثة، كما يقول أحد الباحثين، هاجم فيه ما سماه «أسطورة العلم»، وشكّك في الكليات والنظريات العامة التي اعتبرها من ادعاءات الحضارة الحداثية، وانتهى إلى أن القول بالإجماع على هذه الكليات هو نهاية

---

(١) انظر: دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وزميله٢٢٧، والاستقبالية العربية للحداثة وما بعدها٣٥-٣٦، والحداثة وما بعد الحداثة، د.المسيري١٦٤-١٦٥، ومن الحداثة إلى ما بعد الحداثة، د.طيب التزيني٤٠-ضمن بحوث مؤتمر جامعة فلادلفيا.

(٢) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة نظرة في تاريخ المفهوم، د.السيد إبراهيم٥٥، والحداثة وما بعد الحداثة- د.المسيري١٢-١٤.

للحرية ونهاية للفكر، وأن الممارسة الحقيقية للحرية والتمتع بحرية الفكر هي في خرق هذا الإجماع.[1]

ويذكر «إيهاب حسن»[2] أن هذه الظاهرة قد حظيت بالقبول في الأوساط المهنية والجامعية والأكاديمية في الثمانينيات من القرن المنصرم.[3]

** ** **

تلك هي «الحداثة» في طورها الأخير، الذي أطلق عليه: «ما بعد الحداثة»، وقد توقع المؤرخ البريطاني الشهير «أرنولد توينبي» في كتابه (دراسة في التاريخ) مستوى الوعي الذي سيكون عليه العالم في عصر (ما بعد الحداثة) فقال: (إن عصر ما بعد الحداثة في الغرب سيهيمن عليه القلق واللاعقلانية وفقدان الأمل. في عالم ما بعد الحداثة سيَضِل الوعي ويصبح عاجزاً عن التمسك بمفاهيم العدالة والحقيقة العقلانية التي تقوم عليها الحداثة الغربية)[4].

ويذكر أحد الباحثين أن ما بعد الحداثة وإن كانت تهدف إلى محاربة المفاهيم القمعية... (لكن المشكلة الحقيقية في أطروحات ما بعد الحداثة أنها لا تؤمن بالتعميمات على مستوى المجتمع، ولا تؤمن بالقوانين العامة، ونحن على مستوى الحالات الفردية لا نستطيع

---

(١) انظر: الأسس النظرية لما بعد الحداثة، فخري صالح٧١-٧٣. وقد كان كتاب ليوتار(الوضع ما بعد الحداثي) مثاراً للحوارات التي دارت بينه وبين المفكر الألماني(هابرماس) المدافع عن فلسفة الحداثة والناقد في الوقت ذاته للوضع الحداثي وهو صاحب نظرية(الحداثة مشروع لم يكتمل أو لم ينجز)- ثم أخرج مقالاته التي حاور فيها (ليوتار) في كتابه (القول الفلسفي للحداثة). وطبع الكتاب بترجمة د. فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية- دمشق ١٩٩٥م.

(٢) كاتب أمريكي من أصل مصري يعد من أشهر الكتاب المدافعين عن (ما بعد الحداثة)، له: نحو مفهوم لما بعد الحداثة، ترجمة صبحي حديدي- مجلة الكرمل- عدد٥١.

(٣) انظر: الاستقبالية العربية للحداثة وما بعدها، د. رزان إبراهيم٣٣.

(٤) عن: الأسس النظرية لما بعد الحداثة، فخري صالح: ٧٤.

العيش دون قوانين أو نظريات عامة تسيّر المجتمع، وعليه فإن ما بعد الحداثة أسرفت في محاولتها نفي القانون العام. ولأجل هذا كان الإلمام بمقولات ما بعد الحداثة صعباً، لعدم وجود نظرية عامة لما بعد الحداثة؛ لأنها هي نفسها ضد صياغة النظريات العامة»[1].

ومنهج التفكيكية وما ينطوي عليه من الدعوة إلى العودة إلى عصر الشك يشكل أكبر خطر تريد (ما بعد الحداثة) جرَّ البشرية إليه، إذ يعني هذا المنهج التفكيكي تعددية التأويل والتعبير الحر على الاختلاف فيه، لأنه لا شيء معتمد ولا شيء موثوق ولا شيء مقدس، وحين فشل العلم الحديث -من منظور ما بعد الحداثة- في تحقيق السعادة والأمان والمعرفة اليقينية كان رد الفعل النقدي عند ما بعد الحداثة هو العودة الكاملة إلى عصر الشك، والإحساس باستحالة المعرفة بالحقيقة.[2]

ويصف «المسيري» التفكيكية - التي يرى أنها أظهر مناهج ما بعد الحداثة والتي تشكل الإطار الفلسفي المعرفي لها - بأنها فكر تقويضي هدمي معادٍ، وأنها ليست مجرد منهجية تمارس على النصوص الأدبية؛ بل هي رؤية متكاملة للإنسان والكون، تحاول باستمرار الهيمنة على العالم من خلال إغواء الآخر وتفكيكه وتغليف ذلك بالشعارات الجميلة والأمنيات الطيبة. ويعتبرها «المسيري» الإطار المعرفي الكامن وراء النظام العالمي الجديد، الذي تسعى من ورائه الرأسمالية الغربية إلى فرض هيمنتها وإحكام قبضتها على العالم كله.[3]

** ** **

وذاك هو مفهوم الحداثة كما يتحدد من خلال تشكله وصيرورته. ولأجل أن لا يقع لبسٌ مّا في المفهوم، إذ نجد في بعض الدراسات إطلاق لفظ الحداثة بمعناه العام

(١) الاستقبالية العربية للحداثة وما بعدها: ٣٨، ٨٢. وانظر تجربة الحداثة من الوعود إلى البدائل: ٤٩.
(٢) انظر: الاستقبالية العربية للحداثة وما بعدها: ٨١.
(٣) الحداثة وما بعد الحداثة، د. المسيري١٧٦-١٧٧.

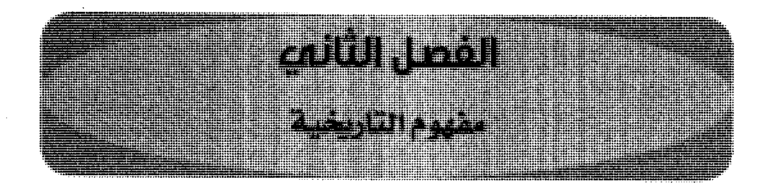
على الفكر الغربي منذ القرن السادس عشر الميلادي الذي يعني انتقال الفكر الغربي من مرحلة القرون الوسطى إلى المرحلة الحديثة مرحلة التحديث.[1] وهو ما لا يحدد بدقة المفهوم الخاص للحداثة كما بينا تحديده فيما تقدم؛ لذلك فإننا نفضل التعبير عنه بربطه بما بعد الحداثة، وهو ما نراه يعبّر عن المفهوم الخاص بدقة، ولذا فإننا سنستعمل أحياناً هذا التعبير المركب «الحداثة - ما بعد الحداثة» أو «الفكر الحداثي - ما بعد الحداثي»، فيما يأتي من البحث.

والذي يتبين لي هنا أن مصطلح (ما بعد الحداثة) يعني مفهوم الحداثة بمعناه الخاص الذي تقدم بيانه، وأن (الحداثة) في مصطلح (ما بعد الحداثة) المراد به مفهوم «الحداثة» بمعناه العام، فكأن التعبير بما بعد الحداثة يراد به تحديد المعنى الخاص لمفهوم الحداثة، الذي هو الانتقال من المرحلة الأولى في «نهضة الفكر الغربي» إلى ما بعدها: إلى المرحلة الثانية التي دشنها «هيغل» و«ماركس» وواصل عملهما «نيتشه» و«فلاسفة الاختلاف».

** ** **

---

(١) انظر مثالاً على ذلك في: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - محمد أركون : ٨٨، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون - د. مختار الفجاري: ١٥٥. هذا فضلاً عمن يتوسع في التعبير بذلك ممن هم خارج دائرة المفكرين الحداثيين، انظر مثالاً على ذلك: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم - د. الجيلاني مفتاح: ٢١-٢٢.



الفصل الثاني
مفهوم التاريخية

□ التمهيد:

شكّلت «التاريخية» المقولة الأساسية لمنطق الفكر الغربي والمفهوم المركزي الذي استعمله منذ بداية «نهضته» في إقصاء سيطرة الموروث الديني وتأسيس بناء معرفي جديد.

لكن الآليات المنهجية للمفهوم والتأسيس المعرفي الفلسفي له كان يتشكّل طوال تلك القرون بداية بحركة إحياء التراث اليوناني ثم الإصلاح الديني المتمركز حول الكشف عن تاريخية التفسير الكنسي، ثم تجاوزه إلى تشكيل الإطار العام لإنتاج المعرفة في الاتجاهين التجريبي والعقلاني وبهذا التأسيس الجديد انتقل الفكر الغربي إلى طور مختلف وإلى مرحلته الجديدة مرحلة «الفلسفة الحديثة» التي أصبحت هي فلسفة القرن السادس عشر والقرون التوالي حتى أيامنا.[1]

ولذلك يستعيد مفكرو الحداثة العرب تلك التجربة في التعامل مع التراث الإسلامي لإنجاز مشروع الحداثة عن طريق «قانون التاريخية»- المنطق النهضوي الذي تأسس عليه التفكير الغربي الحديث. يقول «هاشم صالح»: (تبيان تاريخية ما قدم نفسه على أساس أنه فوق التاريخ هو الذي يشكل لب الحداثة الأوربية من قرنين وهو الذي شغل فلاسفة الغرب من كانط إلى هيغل إلى نيتشه..ولا يزال)،[2] ويواصل القول بأنَّ (الرؤية الجديدة

(١) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية- ترجمة د.خليل أحمد خليل: ٢/ ٨٢٢.

(٢) تعليق هاشم صالح على أين هو الفكر الإسلامي- لمحمد أركون: ٧٦

للدين والعالم يمكن أن تنتصر على الرؤية القديمة حتى ولو كانت راسخة الجذور في العقلية الجماعية منذ مئات السنين. ولكنها لن تنتصر إلا بعد تفكيك العقلية القديمة واقتلاعها من جذورها عن طريق تبيان تاريخيتها ونزع القداسة عنها).[1] ويقول «عبدالله العروي» في توصيفه لأزمة المثقف وأزمة المجتمع في العالم العربي-كما يراها هو: (إن المثقفين يفكرون حسب منطقين؛ القسم الأكبر منهم حسب الفكر التقليدي، والقسم الباقي حسب الفكر الانتقائي- وإن الاتجاهين الاثنين يوصلان إلى حذف ونفي العمق التاريخي... لقد قلنا إن الطريق الوحيد للتخلص من الاتجاهين معاً هو الخضوع للفكر التاريخي بكل مقوماته).[2]

- ■ فماذا تعني التاريخية في الخطاب الحداثي الغربي الذي هو مرجعية الخطاب الحداثي العربي؟
- ■ وما الأساس الفلسفي الذي يقوم عليه برهانها؟
- ■ وما المناهج والمفاهيم التي اخترعها الفكر الحداثي لتطبيق الرؤية التاريخية على التراث وعلى الأفكار والتصورات والمفاهيم بشكل عام؟
- ■ تلك هي المحاور التي يدور عليها هذا الفصل وما ستناوله فيه.

□ تَشكُّل مفهوم التاريخية في الفكر الغربي:

يمكننا أن نقول إن مفهوم «التاريخية» في الفكر الغربي كان أساسه الأول الذي انطلق منه هو تحديد بعدي التاريخ على أنه بين الماضي والمستقبل وليس بين الأعلى والأدنى، ومن ثم انتقل المحور الرأسي الديني إلى المحور الأفقي الإنساني.[3]

---

(١) مدخل إلى التنوير الأوروبي-هاشم صالح: ١٠

(٢) العرب والفكر التاريخي- عبد الله العروي: ٢٠٥-٢٠٦.

(٣) انظر: دراسة حسن حنفي عن فلسفة التاريخ التي وضعها على كتاب «تربية الجنس البشري-لـ لسنج)»: ٤٦.

ثم مرَّ المفهوم بطورين: الطور الأول؛ هو الطور الذي كان البحث فيه ينطلق من تصور ثبات الذات وثبات الموضوع ومن ثم إمكانية الوصول الواعي إلى الحقيقة أو الاقتراب منها وفق تطور المعرفة نحو التقدم.

لكنَّ الطور الثاني للمفهوم انتهى إلى التشكيك في وجود مضمون جوهري أزلي للحقيقة، وصار النظر إلى الاختيارات البشرية للمعرفة من خلال منظور إكراه اللاوعي ونفي فكرة الثبات ونفي فكرة الخطأ والصواب وإنما موافقة الشرط التاريخي الآني.

وهذا ما نجد «موسوعة لالاند» تشير إليه حيث فُسِّرت التاريخية فيها بـ«المعنى العام» ثم بمعناها «الخاص» الأكثر تحديداً باعتبار ما انتهت إليه، تقول الموسوعة: (تاريخية «HISTORISME»: وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ. [و]بنحو خاص؛ يقال هذا اللفظ على المذهب الذي يرى أن الحقوق- شيمة اللغات والعادات- هي نتاج إبداع جماعي غير واعٍ وغير إرادي، إبداع يتناهى في لحظة انصباب الفكر عليه؛ ولا يمكن لاحقاً تبديله صراحة ولا فهمه وتأويله بطريقة أخرى غير طريقة دراسته التاريخية. [و]بهذا المعنى يتعارض مع «عقلانية»rationalismus).[1]

ومع ذلك فإن الطور الثاني للمفهوم كان النتيجة المنطقية الحتمية للطور الأول.! لقد كان التفاؤل بمقدرة الإنسان على الاستقلال بصنع واقعه وامتلاك المعرفة بعالمه يتملك أفكار فلاسفة «النهضة»، حتى انكشف عجز الإنسان عن ذلك وتأثره بإكراهات تاريخه. وهو الأمر الذي يعني عندنا أنه لابد للإنسان من مصدر للمعرفة «إلهي» فوق تاريخه يشكل له المعيار اليقيني.. لقد أحدثت «التاريخية» أزمة في اليقين..

وفي القراءة الحفرية لتاريخ الفكر الغربي نلاحظ أن تشكل فلسفة «التاريخية» بدأ

(١) موسوعة لالاند الفلسفية: ٢/ ٥٦١، وانظر المعجم الفلسفي-جميل صليبا : ١/ ٢٢٩-٢٣٠.

أولاً بالإلحاح على الوعي بالتاريخ الواقعي الملموس بعد إغراق الوعي في الرمزي والأسطوري على يد «اللاهوتيين» المسيحيين في بحوثهم الميتافيزيقية التي لم تكن تهتم بواقع حاجة الإنسان، من هنا برز مفكرون «لاهوتيون» يلحون على إدراج ذلك ضمن البحوث «اللاهوتية». ثم تجاوز الفكر الغربي ذلك إلى الإلحاح على أن تؤسَّس المعرفة نفسها على حاجة الإنسان وحاجة واقعه بعيداً عن أي شيء آخر، ونقد التصور الذي يقوم على معرفة جاهزة تريد أن تصور العالم على خلاف واقعه؛ خدمة للمعرفة التي تؤمن بها لا خدمة للوعي بالواقع و«لاهوت الأرض»! ورفض تلك المعرفة التي مصدرها من خارج الإنسان ومن خارج واقعه! ومن هنا كان تشكل تلك الدعوة للاعتماد على قوى الإنسان المعرفية الطبيعية من حس وتجربة ومحاكمة عقلية للمعرفة بالكون كلاً وجزءاً ولبناء رؤية جديدة للعالم يكون فيها من الانسجام والتماسك ما يلبي في زعمهم طموح العقل.[1]

وأصبح من المستحيل- كما يقول «آلان تورين» وهو يؤرخ للحداثة- (أن يُدعى (حديثاً) المجتمع الذي يسعى قبل كل شيء إلى أن ينظِّم نفسه وأن يتصرف طبقاً لوحي إلهي أو لجوهرٍ قومي.. يقول الحداثيون: لا المجتمع ولا التاريخ ولا الحياة الفردية تخضع لمشيئة كائنٍ أعلى يجب الخضوع لها أو يمكن التأثير فيها بالسحر، فالفرد لا يخضع لغير القوانين الطبيعية).[2]

وينطلق مؤرخو الفكر الغربي في تتبع تشكل فلسفة التاريخية من «روجر بيكون»[3] وأتباع المدرسة الفرنسسكانية ضد التوماويين أتباع المدرسة الدومنيكانية، حيث أكد «روجر» على أهمية الدراسة التجريبية على التأمل الميتافيزيقي. وقد أدى هذا التأثير

---

(١) انظر: حكمة الغرب-رسل: ٢/ ١٩ وما بعدها، مدخل إلى التنوير الأوروبي-هاشم صالح: ١٩ وما بعدها.

(٢) نقد الحداثة-آلان تورين-ترجمة صياح الجهيم: ١/ ١٥، ١٨.

(٣) فيلسوف إنجليزي (١٢١٤-١٢٩٤م) وراهب فرانسيسكي، يعد في تاريخ الفكر الغربي أول أوروبي يضع قوانين منهج العلم الغربي الحديث.

للباحثين الفرنسسكانيين إلى بدء انهيار أساليب التفكير التي كانت سائدة في العصور الوسطى.[1] يقول «رسل»[2] : (وعندما أنكر المفكرون الفرنسيسكان أن العقل والإيمان لا صلة لأحدهما بالآخر أصبح المسرح مهيئاً لاضمحلال تدريجي لوجهة نظر العصور الوسطى. ولم تعد للفلسفة وظيفة تمارسها في الميدان اللاهوتي. وهكذا فإن «أوكام»[3] بتحريره للإيمان من كل ارتباط ممكن بالبحث العقلي وضع الفلسفة على الطريق المؤدي ثانية إلى العلمانية ومنذ القرن السادس عشر لم تعد الكنيسة هي المسيطرة في هذا الميدان).[4]

ويذكر «رسل» أن أعظم إنجاز قدمته الفلسفة المدرسية ما أظهره روادها من قدر كبير من الذكاء وحِدَّة الذهن في محاولاتهم تقديم تفسير عقلي للعقائد الدينية بقدر ما يكون ذلك ممكناً. والذي كان من تأثيره شحذ الأدوات اللغوية التي ورثها مفكرو عصر النهضة فيما بعد من خلال تضمينها دلالات ومعاني لغوية وتطويعها لتوسيع دائرة دلالاتها اللغوية وهو الأمر المبني على مبدأ (تاريخية التفسير الكنسي للكتاب المقدس). لكن (الشيء الذي يعيبها-يقول «رسل»- هو أنها لم تُعطِ الأهمية الكافية للبحث التجريبي وهو نقص كان على العلماء الفرنسيسكان أن يلفتوا النظر إليه. وكان من الطبيعي أن يتم التقليل من قدر النتائج التي تتوصل إليها التجربة في عصر كان يهتم بالإلهيات والعالم الآخر أكثر من اهتمامه بمشكلات هذا العالم. أما مفكرو عصر النهضة فقد أعادوا الإنسان مرة أخرى إلى مكان الصدارة).[5]

---

(١) انظر: حكمة الغرب-برتراند رسل ١/ ٢٤١ وما بعدها، وانظر تعريفه للدومنيك والفرنسيسك الاتجاهين اللذين كانا داخل الكنيسة الرسمية ١/ ٢٣٤ وانظر جدل التنوير-هوركهايمر وآدورنو: ٢٣ وما بعدها، ودراسة حسن حنفي عن فلسفة التاريخية التي وضعها على كتاب «تربية الجنس البشري» لـ(لسنج): ٤٧ وما بعدها.

(٢) برتراند رسل (١٨٧٢-١٩٧٠م) فيلسوف إنجليزي ومؤرخ وناقد اجتماعي، يعد أحد أقطاب الفلسفة المعاصرة وأحد مؤسسي الفلسفة التحليلية.

(٣) موس أوكام أحد أقطاب المدرسة الفرنسيسكانية.

(٤) حكمة الغرب-برتراند رسل: ١/ ٢٥٥.

(٥) المرجع نفسه: ١/ ٢٥٦.

إذن كانت تلك هي اللبنة الأولى التي قام بوضعها عصر الإصلاح الديني لينتقل بها عصر النهضة إلى أفق أبعد، حيث: (أصبح مفكرو عصر النهضة أكثر اهتماماً بالإنسان، ومن هذه الحقيقة استمدت الحركة الثقافية الجديدة اسمها وهو «النزعة الإنسانية Humanism»).[1] وتالياً تحدد الإطار المعرفي للفكر الغربي باتجاهيه العقلاني والتجريبي.

وينتصر «رسل» الفيلسوف الإنجليزي التجريبي للتجريبية، وأن تشكل فلسفة التاريخية التي آمن بها الفكر الغربي كانت تسير لصالح المبادئ التي تقررها التجريبية. وهو ما نجده -فعلاً- في التمثُّل «الأخير» للتاريخية لدى مدرسة «الحوليات الفرنسية»، فقد كان مؤسساها -«لوسيان فافر» و«مارك بلوخ»- ينسبان نفسيهما إلى المذهب التجريبي، وقام مبدأ «التاريخية» عندهما على رفض المنهج التجريدي في تصور التاريخ ولكل ما هو فلسفة للتاريخ بمعنى التجريد: (لا لمنهج تجريدي على الطريقة الألمانية، فأفكار المؤرخ تستمد من التاريخ ذاته).[2]

ومع ذلك فلم تكن «العقلانية الديكارتية» خارج السياق، بل كانت هناك أفكار في المذهب العقلاني خدمت فكرة «التاريخية» بل كانت تؤسس لها. فإن «اسبينوزا»[3] يعبِّر عن أمل المدرسة الديكارتية في أن العقل يستطيع الوصول على نحو مؤكد إلى معرفة نظام الأشياء وترابطها، وأن (قوام الخطأ أو البطلان هو افتقار إلى الإدراك تنطوي عليه الأفكار غير الكافية أي المضطربة المختلطة، وما إن تتكون لدينا أفكار كافية أو مطابقة حتى نصل على نحو مؤكد إلى معرفة نظام الأشياء وترابطها الذي هو ذاته نظام الأفكار وترابطها. ومن طبيعة العقل أن يتأمل الأشياء لا من حيث هي عرضية بل من حيث هي

(١) المرجع السابق: ٢/ ١٦.

(٢) التاريخ المفتت-فرانسوا دوس-ترجمة د.محمد المنصوري: ٩٥، وانظر التاريخ الجديد-جاك لوغوف-ترجمة د.محمد المنصوري: ٨٤ وما بعدها.

(٣) باروخ اسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م) فيلسوف هولندي من أصل يهودي، وأحد منظري الفلسفة الديكارتية العقلانية، وصل ببحثه الفلسفي إلى القول بوحدة الوجود حيث ذهب إلى أن الأشياء ليس لها وجود موضوعي منفصل عن الخالق ومن ثم لا يوجد فرق بين الخالق والمخلوق.

ضرورية... وفي هذا السياق وضع «اسبينوزا» عبارته المشهورة التي يقول فيها «إن من طبيعة العقل أن يدرك الأشياء من وجهة نظر لا زمانية معينة». وتلك في الواقع نتيجة تترتب على القول أن العقل يرى الأشياء من حيث هي ضرورية). لكنّه يبين في الباب الثالث من كتاب الأخلاق (كيف يمنع الذهن من الوصول إلى رؤية عقلية كاملة للكون بسبب تأثير الانفعالات الذي يحول دون ذلك... وهو يحقق مسعاه هذا كلما تمكن من رؤية الأشياء من «منظور الأزل» أي من وجهة نظر لا زمانية).[١] (لقد كان السعي وراء الأفكار الواضحة المتميزة-يقول «رسل»- وما يترتب عليه من بحث عن لغة عالمية كاملة هما الهدفان العقليان الرئيسان للفلسفة في التراث الديكارتي).[٢] لولا (تأثير الانفعالات الذي يحول دون ذلك)، وهو ما يواصل تأكيده «ليبنتز»[٣] وهو يقول: (فإن ما نحن إزاءه ها هنا هو طريق نسير فيه أكثر مما هو غاية نهائية نصل إليها).[٤]

ولقد كانت عبارة «ليبنتز» - بحسب «رسل» - هي بذرة فلسفة التاريخية التي تبلورت على يد «فيكو»[٥]، فقد أدت به إلى وضع مبدأ جديد للمعرفة تنطلق فلسفته من أنه (نظراً إلى أن الإنسان مخلوق فإنه يعرف العالم بطريقة ناقصة ذلك لأن شرط معرفة الشيء عند «فيكو» أن يكون المرء قد خلقه، ولذا فإن الصيغة الأساسية للمبدأ هي أننا لا نستطيع أن نعرف إلا ما نصنع أو نعمل. ويمكننا أن نعبر عن ذلك بقولنا أن الحقيقة مماثلة للواقع، بشرط أن يفهم اللفظ الأخير بمعناه الأصلي.. إن الحقيقة هي الفعل أو الصنع).[٦]

---

(١) حكمة الغرب ٢/ ٦٤.
(٢) المرجع نفسه: ٢/ ٧٢.
(٣) فلهايم ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦م) فيلسوف وعالم طبيعة ألماني، وأحد منظري الفلسفة الديكارتية.
(٤) المرجع السابق: الصفحة نفسها.
(٥) فيلسوف إيطالي (١٦٦٧-١٧٤٤م) يعتبر أول مفكري القرن الثامن عشر صاغ فلسفة التاريخ واعتبر أن تطور الإنسانية يتم على ثلاث مراحل من الدينية إلى البطولية إلى الإنسانية ثم تعود من جديد في خط دائري طبقاً لقانون النكوص.
(٦) حكمة الغرب: ٢/ ٧٢.

يقول «رسل» معقباً على ما قاله «فيكو» ومبيناً ما انطوى عليه من نتائج على مفهوم «التاريخية»: (إنّ النظرية القائلة إن الحقيقة هي الفعل أو الصنع تؤدي إلى عدد من النتائج عظيمة الأهمية؛ فهي أولاً تعلل لنا لماذا كانت الحقائق الرياضية تعرف معرفة يقينية؟ ذلك لأن الإنسان ذاته هو الذي صنع العلم الرياضي عن طريق وضع قواعد بطريقة تجريدية اختارها هو ذاته، فالسبب الذي يجعلنا قادرين على فهم الرياضيات هو أننا صنعناها بالمعنى الصحيح. وفي الوقت ذاته يعتقد «فيكو» أن الرياضيات لا تتيح لنا أن نكوّن معرفة بالطبيعة بقدر ما اعتقد العقلانيون، ذلك لأنه يعتقد أن الرياضة مجردة، لا بمعنى أنها قد انتزعت بالتجريد من التجربة بل من حيث هي بناء اعتباطي شيّده الذهن البشري. أما الطبيعة ذاتها فقد صنعها الله ومن ثمّ كان الله وحده هو الذي يستطيع أن يفهمها. ولو شاء الإنسان أن يعرف شيئاً عن الطبيعة فعليه أن يتخذ لنفسه موقفاً تجريبياً يستخدم فيه التجربة والملاحظة لا أن يكتفي باتباع الأساليب الرياضية. وهكذا كان «فيكو» أقرب بكثير إلى التعاطف مع «بيكون»...

أما النتيجة الرئيسية الثانية لمبدأ «فيكو» فهي نظرية التاريخ. فقد كان يرى أن الرياضيات يمكن أن تعرف معرفة كاملة لأنها من صنع الإنسان ولا تشير إلى الواقع الفعلي. أما الطبيعة فلا يمكن معرفتها على نحو كامل لأنها من صنع الله وإن كانت تشير إلى الواقع... على أن «فيكو» حاول أن يهتدي إلى «علم جديد» يكون قابلاً للمعرفة الكاملة من جهة وينصبّ على العالم الواقعي من جهة أخرى، حيث يتضافر الإنسان والله، وهو رأي يقلب الرأي «التقليدي» رأساً على عقب لأن أتباع المدرسة الديكارتية كانوا يستبعدون التاريخ على أساس أنه غير علمي... ويقدم «فيكو» فرضه الجديد على أكمل وجه في كتاب أسماه «العلم الجديد»).[1]

---

(١) المرجع السابق: ٢/ ٧٣-٧٤.

ويمضي «رسل» ليؤكد على أن القول بأن الحقيقة هي ذاتها الشيء الذي يتم فعله أو هي الواقعة- مبدأ غير تقليدي: (فالمعرفة الفعّالة بما يمكن عمله بالمادة موضوع البحث تكسب المرء سيطرة على الواقع تفوق تلك التي يكتسبها من مجرد المعرفة الخارجية المجردة.. ومن جهة أخرى فإن تأكيد الفاعلية يتعارض بشدة مع الأفكار الواضحة المتميزة عند العقليين. فعلى حين أن المذهب العقلي يتباعد عن الخيال على أساس أن هذا الأخير مصدر للاضطراب والخلط، فإن «فيكو» على عكس ذلك يؤكد دوره في عملية الكشف).[1]

و«رسل» يقصد بهذا أن الفكر يتدرج من عملية الغموض إلى الوضوح في تكوين الأفكار والتصورات والمفاهيم، ويعبر «رسل» عن هذا المعنى فيقول: (إن الفكر البدائي يستخدم صوراً ومجازات، على حين أن الفكر التصوري هو آخر مرحلة في الارتقاء والتعقيد. ومن الممكن أن نستنتج من هذا كله حقيقة هامة هي أن العرض الذي يقدمه المذهب العقلي يتعامل مع العلم بعد الانتهاء من إنتاجه ويقدمه بترتيب يصلح للعرض، أما العرض المتضمن في كتابات «فيكو» فيكشف عن العلم خلال نموه ويسير حسب ترتيب الاختراع).[2] ويواصل «رسل» القول : (أما بالنسبة إلى التاريخ الذي هو من صنع الإنسان فإن «فيكو» يرى أننا نستطيع أن نحقق فيه أعظم قدر من اليقين. وكان من رأيه أن المؤرخ يستطيع كشف القوانين العملية لمسار التاريخ ويفسر من خلالها سبب وقوع الأحداث على نحو ما وقعت وسبب استمرار حدوثها في المستقبل بطريقة قابلة للتنبؤ).[3]

ثم كانت هذه الفكرة هي الأساس الفلسفي الذي قام عليه فكر الحداثة كما يؤكده «آلان تورين» في قوله: (إن فكرة الحداثة في شكلها الأعظم طموحاً كانت التأكيد أن الإنسان هو ما يصنعه).[4]

---

(١) المرجع نفسه: ٢/ ٧٤-٧٥.
(٢) المرجع السابق: ٢/ ٧٥.
(٣) المرجع نفسه: ٢/ ٧٥-٧٦.
(٤) نقد الحداثة-آلان تورين-ترجمة صياح الجهيم: ١/ ٣.

ويختم «رسل» تعليقه على نظرية «فيكو» في فلسفة التاريخ فيقول: (إن هذه النظرة إلى المشكلة التاريخية أكثر تلاؤماً مع الدراسة التجريبية للتاريخ من نظريات النظام والترتيب التي قال بها العقليون. وهكذا فإن نظرية العقد الاجتماعي كما عبر عنها «هوبز» ومن بعده «روسو» تعبر عن نوع التشويه المميز للعقليين. فهي نظرية اجتماعية منظور إليها بطريقة ميكانيكية بل بطريقة تكاد تكون رياضية. أما نظرية «فيكو» فتسمح له بالنظر إلى التنظيم الاجتماعي على أنه نمو طبيعي متدرج ينخرط فيه بشر يطورون ببطء أشكالاً للحياة المشتركة عن طريق التراكم التدريجي لتراثهم، على حين أن العقد الاجتماعي يفترض بشراً يجدون أنفسهم وقد أصبحوا بصورة مفاجئة كائنات عاقلة قادرة على التدبر والحساب تبعث الحياة في مجتمع جديد بفعل إرادي ينطوي على قرار عقلي. وما يصدق على المجتمع بوجه عام يصدق أيضاً على اللغة بوجه خاص. فاللغة تبدأ عندما يتعين على الناس خلال أوجه نشاطهم المشتركة أن ينقلوا المعلومات بعضهم إلى بعض...) ويواصل شرح هذه الفكرة بأن اللغة تبدأ في صورة إيماءات وأفعال رمزية ثم عندما تصبح منطوقة تمر العلامات من الارتباط المباشر والطبيعي بالأشياء البسيطة إلى أنماط مصطلح عليها، وأن بداية اللغة لا بد أن تكون شاعرية؛ ويخطئ النحويين الذين قننوا مبادئ التركيب اللغوي لأنهم نظروا إلى اللغة على أنها بناء واعٍ مقصود فأخذوا برأي العقليين.[1]

** ** **

(١) انظر: حكمة الغرب- برتراند رسل: ٢/ ٧٦-٧٨.

إننا سنجد أن فلسفات (التاريخية) التي توالت في تاريخ الفكر الغربي منذ عصر «النهضة»، والتي أسهمت في بناء تصوراته ومفاهيمه؛ تأسست على أسس ثم انتهت بانهيار تلك الأسس:

حيث سيطرت على تلك الفلسفات منذ القرن السادس عشر فكرة التغير والصيرورة نحو التطور والتقدم الذي يمكن التنبؤ به، ثم انتهت بفكرة التغير لكن ليس بشرط التقدم لصعوبة إمكانية التنبؤ به.[1]

واعتمدت على فكرة ثبوتية الطبيعة البشرية، ومن ثم إمكانية صياغة مبادئ التقدم والتنبؤ بالمستقبل بناء على ثبوتية الطبيعة البشرية وانتهت برفض فكرة الثبوتية. يذكر «كولنغوود»[2] أنه مع أن مفكري القرن الثامن عشر قد ذهب كثير منهم إلى «ثبوتية الطبيعة الإنسانية» -وهو ما يصادم فكرة التاريخية- وخاضوا ما يشبه الحرب المقدسة من أجل «أنوار العقل» إلا أن ذلك لا يعدو أن يكون (قصة رواها أبله فياضة بالطنين والغضب ولكنها مفلسة من المعنى).[3]

وبدأت فلسفات التاريخية بالوعد بأن يسيطر الإنسان على واقعه وتاريخه لأنه هو الذي يصنعه، لكنها انتهت بأن الواقع والتاريخ هما اللذان يسيطران على الإنسان وهما اللذان يصنعانه وليس العكس.

---

(١) انظر: بؤس الأيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي -كارل بوبر- ترجمة عبد الحميد صبرة: ٧-٩، ١٣، ١١٨-١٢٧، نقد الحداثة- آلان تورين: ١/ ٤، سوسيولوجيا الثقافة- عماد عبد الغني: ٤٥-٦٠.

(٢) دوبين جورج كولنغوود (١٨٨٩-١٩٤٣م) تدور فلسفته حول إحداث تقارب بين الفلسفة والتاريخ الغرض منه إدراك أن كثيراً من المشكلات الفلسفية التي تواجه الفيلسوف في حاجة إلى الفهم التاريخي.

(٣) فكرة التاريخ: كولنغوود- ترجمة محمد بكير خليل: ١٥٤ عن الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ- د.سالم حميش: ١٢٦.

□ والسؤال كيف صار ذلك؟

بصورة مجملة: كان تسليط قوانين الفيزياء في الطبيعة على مجال الإنسانيات المبدأ الأولي في صيرورة مفهوم «التاريخية»، مع أنَّ الاختلاف الفعلي بين المجالين قائم: مجال قوانين الطبيعة ومجال قوانين الإنسانيات. وأوضح جهات الاختلاف بين المجالين جهة الإرادة والاختيار الذي مكّن الله منه الإنسان دون غيره. إلا أن طغيان مفهوم التاريخية على أذهان هؤلاء أدى بهم إلى تجاهل الحقائق الواقعة وإلغائها من منطق تفكير العقول.

يقول «محمد سبيلا»: (أدى التطور التدريجي للفيزياء إلى إبراز ميكانيكية الطبيعة وإلى الكشف عن القوانين المختلفة التي تخضع لها من دون إضافة، ثم أخذ هذا المبدأ يرتسم في مجال الإنسانيات. وما يسمى بثورة العلوم الإنسانية أو الاجتماعية ليس إلا إدخالاً لمبدأ الحتمية إلى الميدان الإنساني لفهم المجتمع والفرد والتاريخ في ضوئه. فالمجتمع عبارة عن مجموعة من البنيات المتركبة ضمن نسق عام وهذه البنيات تنتظم في قوانين وعلاقات موضوعية محددة. وما التاريخ سوى المسار الفعلي لهذه البنيات والعلاقات في تفاعلها الموضوعي).[1]

ثم كانت إشكاليات الأسئلة الفلسفية الكبرى هي المحور الذي تشكّل معه مفهوم التاريخية، والتي كانت تدور حول: العلاقة بين المطلق والنسبي الزمني، والعلاقة بين الحقيقة وإدراك الحقيقة، والعلاقة بين الفكر والواقع والطبيعة الإنسانية.. وكان ما انتهى إليه الفكر الغربي حول هذه البحوث هو الذي انتهى إليه مفهوم «التاريخية».

مثّلت بحوث «لوك» و«بركلي»[2] و«هيوم» ومن بعدهم «كانط» وإن في صورة

(١) مدارات الحداثة-محمد سبيلا: ١٢٨-١٢٩.

(٢) فيلسوف إنجليزي (١٦٨٥-١٧٥٣م) من أشهر من نظّر للاتجاه الحسي التجريبي في الفلسفة الحديثة القائل بأنه من المستحيل أن يكون للأشياء وجود مستقل عن إدراكنا إياها.

مختلفة! المرحلة التكوينية للطور الآخر من مفهوم «التاريخية» الذي سوف يقترب «هيغل» من إكماله، ثم يستكمل على يد «ماركس».

فقد وصل التضاد إلى نهايته بين التجريبيين والعقلانيين؛ ففي حين كانت «العقلانية الديكارتية» تبحث عن اليقين وتعتقد أن العقل هو مصدر المعرفة، وأحياناً المصدر الوحيد للمعرفة، وتقول بالفطريات واليقينيات وبمقولة الضرورة العلية في عالم الطبيعة، ويرون للأشياء طبيعة معينة ومقضيات طبعية، ولا يعتقدون بمسألة تاريخية العقل والعلم -[1] جاء «لوك» و«بركلي» و«هيوم» فأسقطوا مثل هذه العقلانية؛ حيث أنكروا المبادئ الأولية، وأكد «لوك وبركلي» على أن الحقيقة هي نتاج الزمان وأن الإنسان لا يدري عن الشيء الخارجي إلا الإحساسات التي تنبعث إليه منه والأفكار التي تتولد من هذه الإحساسات عند وصولها إلى الذهن. ثم واصل «هيوم» بفلسفة «لوك وباركلي» التجريبية إلى نتيجتها المنطقية- كما يقول «رسل»،[2] ليؤكد على أنَّ: (كل أفكارنا منسوخة من انطباعاتنا)،[3] وعلى نفي مبدأ العلية والسببية، وأنَّ العلاقة التي يكوِّنها مبدأ العلية بين موضوعين لا يعطي سوى معرفة احتمالية غير يقينية.

يقول «رسل»: (في الفلسفة الديكارتية كما في الفلسفة المدرسية افترض ارتباط العلة بالمعلول ارتباطاً ضرورياً، وأول تحدٍّ بالفعل لهذه النظرة جاء من هيوم).[4]

فماذا يقول «هيوم»؟ يلخص «هيوم» نظريته بقوله: (يجب علينا أن نعيد ونزيد في القول لأنفسنا إن مجرد رؤية موضوعين أو فعلين مهما يكن من ارتباطهما لا يمكن البتة أن تزودنا بأية فكرة للقوة أو عن ارتباط بينهما: إمَّا إنَّ هذه الفكرة تنشأ من تكرار اتحادهما،

---

(١) انظر: التراث والعلمانية-عبد الكريم سروش: ١٧٢.

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية-برتراند رسل: ٢٥١.

(٣) المرجع نفسه: ٢٥٨.

(٤) المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

إن التكرار لا يكتشف البتة أي شيء في الموضوعات ولا يسبب أي شيء فيها ولكن له نفوذ فقط على الذهن بذلك الانتقال المعتاد الذي يولده. إنَّ هذا الانتقال المعتاد هو من ثمّ مثيل للقوة وللضرورة التي تشعر بهما النفس ولا يُدرك إدراكاً خارجياً في الأجسام.. فعندما أقتنع بأي مبدأ فإنما هي فكرة فقط التي تؤثر فيّ بدرجة أكبر، وحينما أوثر مجموعة من الحجج على سائرها فأنا لا أفعل شيئاً إلا أن أقرَّ شعوري أن هذه المجموعة لها النفوذ الأعلى. فليس بين الموضوعات رابطة تجمع بينها مما يمكن اكتشافها كما أننا لا نسوق أي استدلال من ظهور أحدهما على وجود الآخر من أي مبدأ آخر إلا من العادة التي تعمل عملها في الخيال... فالطبيعة بضرورة مطلقة لا ضابط لها قد هيأتنا لنحكم كما هيأتنا لنتنفس ونشعر).[1]

ثم جاء «كانط» بالمحاولة التي صاغها في كتابه «نقد العقل الخالص» وأراد بها دفع الاعتراض الذي أقامه «هيوم» في نظريته في التشكيك في معقولية مبدأ السببية، وبيان إمكان قيام المعرفة العلمية على مبادئ تركيبية قبلية، هذه المبادئ هي القوانين الخالصة للطبيعة وهي الشروط القبلية التي تجعل القوانين التجريبية ممكنة.[2] وأن مبدأ العلية قائم على التزاوج الذي يكون بين العناصر التجريبية البعدية والعناصر القبلية في تكوين المعرفة البشرية؛ لأن المعرفة بالعناصر التجريبية لا تتم إلا إذا توافرت عناصر قبلية ليست مستمدة من التجربة بل تعود إلى تركيب العقل البشري ذاته وهي صور يفرضها العقل على معطيات التجربة وبدونها لا يكون لهذه المعطيات معنى.[3] يقول «كانط»: (ليس ثمة شك بأن معرفتنا كلها تبدأ بالتجربة؛ وإلا كيف يمكن أن تستيقظ ملكة المعرفة عندنا

(١) تاريخ الفلسفة الغربية-برتراند رسل: ٢٦٤، ٢٦٧.

(٢) انظر: نقد العقل المحض-عمانويل كانط-ترجمة موسى وهبه: وانظر الفلسفة الحديثة-كريم متى: ٢٣٦.

(٣) انظر: الفلسفة الحديثة-كريم متى: ٢٣٧.

لتؤدي عملاً ما لم تؤثر أجسام في حواسنا فتولد من ناحية إحساسات فينا وتستثير من ناحية أخرى فعالية الفهم ليقوم بمقارنة هذه الإحساسات وجمعها وفصلها ليؤلف من مادة الانطباعات المحسوسة تلك المعرفة بالأجسام التي تدعى بالتجربة. وعليه فمن حيث الترتيب الزمني ليس لدينا معرفة سابقة على التجربة وبالتجربة تبدأ كل معرفتنا، ولكن رغم أن معرفتنا كلها تبدأ بالتجربة فلا يستتبع أنها كلها تنشأ من التجربة؛ لأنه من الجائز أن تكون معرفتنا حتى التجريبية منها تتألف مما نستلمه من انطباعات ومما تقدمه ملكة المعرفة عندنا من ذاتها. فمع أن المعرفة ليست سابقة على التجربة من الناحية الزمنية بل تبدأ بها إلا أنها لا تعزى إلى التجربة وحدها ولا تعتمد اعتماداً منطقياً).[1]

ويميز «كانط» بين المعرفة القبلية والمعرفة الاختبارية(=التجريبية): بأن المعرفة القبلية ضرورية وكلية في حين المعرفة الاختبارية ليست ضرورية ولا كلية. وينتقل من هذا إلى أن تلك المعرفة القبلية نوعان: أحكام ومفاهيم كلاهما ضروري وكلي؛ وهما اللذان يستند إليهما مبدأ العلية والسببية، فإذا حاولنا أن نردها إلى الارتباط المتكرر بين الأفكار وذلك الارتباط هو الذي يولِّد فينا عادة الانتقال من فكرة إلى أخرى اقترنت معها في الماضي - على نحو ما فعل «هيوم»- فإن تلك الأفكار تفقد كثيراً من معناها كالجوهر والزمان والمكان.. ولو جرّدنا الجسم الاختباري من صفاته فإننا لا نستطيع تجريده من المفاهيم القبلية -كالجوهر والمكان والزمان- التي من خلالها نفكر في الجسم باعتباره جوهراً أو قائماً أو مرتكزاً على جوهر، وباعتبار الزمان والمكان شرطين أساسيين لإدراكنا الأشياء.[2]

لكن الإشكالية المعرفية التي أبقاها «كانط» بعده هي تلك الإشكالية المتعلقة بقضية التفريق بين وجود الحقيقة المطلقة وبين إدراك تلك الحقيقة، وهو ما عبَّر عنه بالتفريق بين

(١) الفلسفة الحديثة-كريم متى: ٢٣٧.

(٢) انظر: الفلسفة الحديثة-كريم متى: ٢٣٨-٢٤١ و٢٥٦.

إدراك ظواهر الأشياء وبين إدراك الأشياء في ذاتها، وأن ما في مقدور الإنسان إدراكه هو ظواهر الأشياء، وأما الأشياء في ذاتها فذلك ما يعجز عنه إدراك الإنسان عجزاً تاماً.[1]

يقول «ريتشارد تارناس»: (بالطبع قام كانط نفسه بطرح مبادئ معرفية، بنى ذاتية، اعتقد أنها مطلقة: جملة الصيغ والمقولات القبلية- بالاستناد إلى اليقينيات الظاهرة لفيزياء نيوتن. غير أنّ ما بقي من كانط مع مرور الزمن لم يتمثل بتفاصيل حلِّه! بل بالمسألة الخطيرة التي صاغها. فكانط كان قد لفت الأنظار إلى الحقيقة الحاسمة حقيقة كون المعرفة الإنسانية كلها تفسيرية لا يستطيع العقل البشري ادِّعاء المعرفة المرآتية المباشرة للعالم الموضوعي لأن الموضوع الذي يختبره يكون مهيكلاً سلفاً من جانب تنظيم الذات الداخلي الخاص، والإنسان لا يعرف العالم بحد ذاته بل العالم كما صوَّره العقل الإنساني).[2]

وقد كان هذا هو المحور- بحسب الكاتب- الذي استند إليه التحولُ من «الحداثة» إلى «ما بعد الحداثة»: (فتسليم كانط بتنظيم عقل الإنسان للواقع ذاتياً وبالطبيعة النسبية وغير المتجذرة لمعرفة الإنسان آخر المطاف تعرَّض لقدر من التوسع والتعميق بفعل حشد من التطورات اللاحقة، من الانترولوجيا، اللسانيات، سوسيولوجيا المعرفة، وفيزياء الكم، إلى سيكولوجيا المعرفة، فيزيولوجيا الأعصاب، علم الدلالات، وفلسفة العلوم. من ماركس، نيتشه، فيبر، وفرويد، إلى هايزنبرغ، كون، وفوكو. إنَّ الإجماع حاسم: ليس العالم بمعنى جوهريٍّ مّا إلا تركيباً مهيكلاً، وما المعرفة الإنسانية إلا معرفة تفسيرية وتأويلية جذرياً. ليس ثمة أي حقائق مبرَّأة من وجهات النظر. ما من فعل تصورٍ وإدراكٍ إلا ويكون عرَضياً متوسطاً مشروطاً مؤطّراً ومشبعاً نظرياً. فلغة البشر لا تستطيع أن

---

(١) انظر: حكمة الغرب-برتراند رسل: ٢/ ١٤٨ وما بعدها، قصة الفلسفة-أحمد أمين وزكي نجيب: ٢/ ٣٢٣ وبعدها.

(٢) آلام العقل الغربي-ريتشارد تارناس-ترجمة: ٤٩٥. وانظر: الفلسفة في أوروبا المعاصرة-إ.م.بوشنسكي-ترجمة: ٤٢.

ترسي أساسها في واقع مستقل، المعنى يصنعه العقل ويتعذَّر افتراضه كامناً في الموضوع في العالم الذي هو خارج العقل وخلفه، لأن ذلك العالم يستحيل التواصل معه دون التشبّع المسبق بطبيعة العقل الخاصة. كذلك لا يمكن حتى افتراض ذلك العالم على نحو مبرر، يسود نوع من الشك المتطرف لأن ما يعرفه الإنسان ويختبره ليس في النهاية إلا نوعاً من الإسقاط إلى درجة غير محسومة. وهكذا فإن الاغتراب الكوزمولوجي لوعي الحداثة الذي أطلقه «كوبرنيك»، والاغتراب الوجودي الانطولوجي الذي أطلقه ديكارت، جرى استكمالهما بالاغتراب المعرفي الإبستمولوجي الذي أطلقه كانط. إنه سجن اغتراب الحداثة ثلاثي الأسوار المتساندة.. إنه ثالوث اغتراب الحداثة).[1]

ومن ثم فإننا سنجد في فلسفة «هيوم» جذوراً لعمل «نيتشه» و«شبنهور»، وكما يؤكد «رسل» في قوله: (إن نمو اللا عقل في غضون القرن التاسع عشر وما جرى في القرن العشرين هو التتمة الطبيعية لهدم هيوم للتجريبية).[2] وعلى أعمال «نيتشه» اعتمد فيما بعد من يسمون فلاسفة ما بعد الحداثة: «فوكو» و«دريدا» و«ليوتار»..إلخ، كما تقدم.[3] وهي الأفكار التي تداخلت مع أفكار الحداثة في مشروع الحداثيين العرب.

وأما «هيغل» فقد تابع «كانط» في تأسيس فلسفته، وطوَّرها في نظريته عن الروح المطلق والروح الموضوعي.[4]

وتوالت الفلسفات التي تهاجم الذات الثابتة المتماسكة والموضوع الثابت المتماسك والمتجاوز لتغيرات العالم المادي المتعيِّن.

---

(١) آلام العقل الغربي–ريتشارد تارناس: ٤٩٦–٤٩٧.

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية–برتراند رسل: ٢٧١.

(٣) في الفصل الأول من هذا الباب.

(٤) انظر: ما سبق في الفصل الأول–الباب الأول: وانظر: فلسفة الحداثة في فكر هيغل – محمد الشيخ: ٧٥–٧٦.

إلى هنا يتحصل لنا أربعة أمور تعدّ أسساً فلسفية قام عليها مفهوم التاريخية: [1]

الأول: تحديد بعدي التاريخ على أنه بين الماضي والمستقبل وليس بين الأعلى والأدنى، ومن ثم انتقل المحور الرأسي الديني إلى المحور الأفقي الإنساني.

الثاني: فكرة الصيرورة والتغير المستمر.

الثالث: الهجوم على فكرة ثبوتية الطبيعة البشرية، يقول المسيري: (أسقطت العلوم الإنسانية مفهوم المعيارية بل ومفهوم الطبيعة البشرية بحيث يصبح كل شيء تقريباً مقبولاً، وأصبح من المستحيل الحديث عن طبيعة بشرية تتسم بشيء من الثبات وهذا يشكل سقوطاً كاملاً في قبضة الصيرورة).[2]

الرابع: استحالة إدراك حقيقة والتعبير عنها دون تأثير الرؤية الذاتية عليها.

ونلاحظ أن الأساسين الأوّلين ينتميان إلى الطور الأول من مفهوم التاريخية، وأن الأساسين الآخرَين يؤسّسان لتكوين الطور الثاني من مفهوم التاريخية وهو المفهوم الذي تأسست عليه «الحداثة».

** ** **

جاء «هيغل» وطرح مفهوماً «متطوراً» للتاريخية في نظرية (التاريخية الجدلية)، ذهب فيها إلى أن الإنسان يسير وفق أغراضِ عواملَ أقوى ويتحرك بآلياتها من حيث لا يشعر! (فإن البشر وإن كانوا يفكرون ويحكمون على الأشياء والأمور ويستخدمون عقولهم في حركة الحياة ويتحركون على مستوى العمل بما توحي إليه عقولهم ويعتقدون بأنهم يملكون عنصر الاختيار والحرية والوعي؛ إلا أن أيّاً من هذه المراحل والملكات ليست باختيارهم

---

(١) وانظر: العرب والفكر التاريخي-عبد الله العروي: ٢٠٦، الدراسة التي وضعها حسن حنفي على كتاب "تربية الجنس البشري" لـ(لسنج): ٤٦.

(٢) اللغة والمجاز- عبد الوهاب المسيري: ١٥٢.

بل هناك قوة أخرى تنفخ فيهم هذه الروحية والناس ليسوا سوى أجساد متحركة بيد تلك الروح، والقوة الخفية التي تسمى روح التاريخ وهي التي تحدد غاياتها وأهدافها وتعمل على تحقيق هذه الغايات من خلال تحريك الناس باتجاهات معينة ولكنّ الناس يتصورون مع ذلك أنهم مختارون في سلوكياتهم وأنهم يتحركون لتحقيق أهدافهم وطموحاتهم بأنفسهم وإرادتهم. وهذا معنى جبر التاريخ).[1] يقول «هيغل» في كتابه: «فلسفة التاريخ»: (روح العالم هي القوة الرائدة لتقدمه، والأدوات التي تتخذها تلك الروح للوصول إلى أغراضها هم عباقرة الأمم وأبطالها...وما نوابغ التاريخ إلا أدوات اتخذتها تلك القوة العالمية لتنفيذ أغراضها، وإن توهموا أنهم يحققون أغراضهم الشخصية).[2]

إذن فقد اتجهت فلسفة «هيغل» لنقد العقل في تأكيدها على دور اللاوعي في الاختيارات المعرفية للبشر، وهو ما يُعبَّر عنه بـ(إمِّحاء «ذات الفيلسوف» أمام «ذات النسق») الذي يعني أنّ (الشأن شأن انفعال - علم «يفكر» من خلال الفيلسوف أي مجموع معارف نسقية منظمة تنتظم ذاتاً و«تنكتب» أقوالاً متوسِّلة ذات الفيلسوف مطيَّةً، أمَّا الفيلسوف من حيث هو فرد متعيِّن فما هو إلا مجرد شخص «أُنطق» هذا العلم و«حُمِّل» تبليغه. ومعنى هذا المبدأ من الوجهة الفلسفية الصِّرفة أنه مضى عهد اكتشاف مبدأ الذاتية القائل: «أنا أفكر»، كما ولَّى زمن الانبهار بها والثناء عليها، ولم يعد بمُكنة الفيلسوف أن يكتب -كما فعل ديكارت- بصيغة المتكلم المفرد: «أنا» أي بصيغة الشخص المتعيِّن، كما لم يعد بمُكنته أن يقول: «أنا أفكر»! وإنما أضحت هذه الأنا مفعولةً للعلم معلولةً له.. وأصبحت عبارة «أنا أفكر» بحسب تعبير «شلنغ»: «هناك أمر ما بداخلي يفكّر، أو ثمة شيء ما يفكر»).[3]

---

(١) التراث والعلمانية-عبد الكريم سروش: ١٧١.

(٢) نقلاً عن قصة الفلسفة الحديثة-أحمد أمين وزكي نجيب محمود: ٣٧٦-٣٧٧.

(٣) فلسفة الحداثة في فكر هيغل- محمد الشيخ: ٦٦-٦٧.

وهو الأمر الذي اتسع بعده مع ماركس وفرويد ودركايم.. ومع فلسفة العلم الحديث في النظر إلى العلم والعقل بشكل مرحلي، بمعنى تاريخية العقل والعلم.[1]

والأمر الآخر في فلسفة هيغل الذي كان له التأثير الكبير في تحوّل مفهوم التاريخية هو إحلال الاستقراء بديلاً عن الاستنباط،[2] هو الأمر الذي يعني أن الحقيقة المعرفية تتكون وتُصنع من خلال استقراء الأجزاء وتركيبها، وليست تستنبط وتكتشف ويستدل عليها. بمعنى أنه ليست الحقيقة أو المعنى جوهراً معطى مسبقاً وكل ما هنالك هو استنباطه والاستدلال عليه، بل يركّب، ما يعني نفي جوهرية الحقيقة وماهيتها.

يقول «جان فرانسوا دورتيه» في هذا الصدد معرِّفاً بالتاريخية من هذه الجهة: (تشير التاريخانية إلى تصوّر فلسفي يطرح من حيث المبدأ أنه حتى تكون الظواهر الإنسانية قابلة للفهم فيجب أن تكون ظواهر تاريخية. الرهان المطروح هنا هو التالي: إذ نعلن أن دراسة الظواهر البشرية تفترض أن يجعل الفيلسوف من نفسه مؤرخاً فإن التاريخانية تشكّك بإمكانية التطرق لهذه الظواهر باعتبارها ماهيات... بل تشكِّل التاريخانية قطعاً مع هذا المنظور... ويشكِّل كلٌّ من هيغل وماركس الأمثلة الأكثر شهرة على ذلك).[3]

هذه الفكرة الهيغلية (من الاستنباط إلى الاستقراء) نجد «حسن حنفي» يجعلها أحد أسس نظرية الفكر الحداثي العربي حول (إعادة بناء التراث)، حيث يعدِّد أسس تلك النظرية ومنها ما عبر عنه بقوله: (من منهج النص النازل إلى منهج الاستقراء الصاعد. كان المنهج السائد في التراث القديم هو المنهج النصي القائم على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة وهي الأصول الأولى المكتوبة...وكان من الطبيعي قديماً أن يحدث ذلك فكان الوحي هو مصدر المعرفة والعلم، ولما تغيَّر الوضع الآن وأصبح الواقع هو مصدر المعرفة

---

(١) انظر: التراث والعلمانية-عبد الكريم سروش: ١٧٠.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) معجم العلوم الإنسانية-إشراف جان فرانسوا دورتيه-ترجمة د.جورج كتورة: ١٨٥.

وأصبح التحليل الكمي للواقع هو أساس القرار ومادة التخطيط لزم الانتقال من منهج النص النازل إلى منهج الاستقراء الصاعد).[1]

لقد كانت فكرة التاريخية «الهيجلية» هذه تمثل جوهر نظرية «الأيديولوجيا» لماركس وأتباعه، التي أعلنت أن العنصر الذي يحرِّك الناس لتحقيق أهداف معينة هو التصورات التي يتضح بطلانها وسذاجتها عندما تنتهي مرحلتها.

ولذلك كان سعي الماركسية هو العمل على إماطة اللثام عن الأفكار والأيديولوجيات السابقة والكشف عنها والتخلص من قيود المراحل التاريخية السابقة.[2]

والتعديل الذي قام به «ماركس» على نظرية «هيغل» الجدلية يشرحه «فرانسيس وين» ويقول: (زعم هيغل أن فكرة الدولة هي الفاعل والمجتمع هو المفعول لهذا الفاعل، في حين يُظهر التاريخ أن العكس هو الصحيح- يكفي إذن أن نقلب هيغل رأساً على عقب لكي تحل المشكلة: لا يصنع الدين الإنسان: الإنسان يصنع الدين، لا يوجِد الدستور الشعب: الشعب يوجِد الدستور. ومع أن ماركس أخذ هذه الفكرة عن «لودفيغ فيورباخ» الذي رأى في كتاب له أن «الفكر ينشأ من الكينونة، ولا تنشأ الكينونة من الفكر»، إلا أنه وسَّع منطقها من الفلسفة المجردة إلى العالم المادي. وكتب في أطروحات حول فيورباخ نشرت في العام ١٨٤٥: «لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم، بشتى الطرق؛ المهم هو تغييره». وقد كانت هذه هي الأطروحة الأساسية في «رأس المال». فمهما تكن الانتصارات الاقتصادية الجليَّة التي حققتها الرأسمالية مجيدة وعظيمة إلا أن الرأسمالية تبقى كارثة لأنها تحول البشر إلى سلع تمكن مبادلتها بسواها من السلع، وإلى أن يتمكن

(١) دراسات فلسفية-حسن حنفي: ١٤٧.

(٢) انظر: بحث «تاريخ فكرة الفلسفة منذ هيغل-أندريه نواراي ضمن كتاب «مداخل الفلسفة المعاصرة»: ٧- ٢٧، العرب والفكر التاريخي- عبد الله العروي: ١٧٦ وما بعدها، التراث والعلمانية- عبد الكريم سروش: ١٧٠-١٧٢.

البشر من تحقيق أنفسهم بوصفهم ذوات التاريخ وليس موضوعاته؛ لا يمكن أن يكون ثمة مفرّ من هذا الطغيان).[1]

ونحن نلاحظ من خلال هذا النص وغيره أن «التاريخية» في مفهومها الحداثي من تأسيس هيغل والفلسفة المثالية الألمانية، وتعديل ماركس.. والفرق الجوهري بينهما هو أن فلسفة هيغل تجعل من البشر موضوعات منفعلة للتاريخ في علاقة جدلية، بينما فلسفة ماركس تجعل من البشر ذوات فاعلة للتاريخ في علاقة جدلية بينها وبين التاريخ، فكما أنها فاعلة فإنها منفعلة من جهة أخرى، إذ هي محدودة بالشروط المادية المتعينة في التاريخ. ومن هنا نلاحظ الرؤية التي تريد الجمع بين متناقضين! فبينما يدعو «ماركس» إلى تغيير العالم وليس مجرد تأمله وتفسيره لكون البشر ذوات فاعلة في التاريخ، يعود ليقول بفكرة الحتمية التاريخية التي تلغي فكرة فاعلية الذات البشرية! ويتمّ تغطية هذا التناقض بإطلاق اسم الجدلية أو قوانين جدلية المادة.

لقد أسس «اسبينوزا» لهذه الفكرة بقانون الضرورة الحتمية التي يفسرها بأن الإنسان (ليس له ثمة حرية ولا معنى خاص له وأنه جزء من كل ما هو مادي، يتحرك حسب قوانينه الذاتية التي لا تستطيع الإرادة الإنسانية التدخل فيها. وتحوّلت هذه الفكرة عند ماركس إلى فكرة الحتمية التاريخية وقوانين الجدل المادية التي ترتفع بالإنسانية إلى المجتمع الشيوعي في نهاية الأمر حيث يتم التحكم الكامل في الذات والموضوع).[2]

---

(١) رأس المال لكارل ماركس: سيرة-فرانسيس وين: ٢٤-٢٥. ويذكر عبد الكريم سروش أن «فيورباخ» يمثل حلقة متوسطة بين هيغل وماركس: وكان قرأ الفلسفة على هيغل وراسل ماركس. انظر التراث والعلمانية: ٣٠.

(٢) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - عبد الوهاب المسيري: ٣/ ٣٨٤.

ويؤكد عدد من الباحثين الغربيين - مثل «كافين رايلي»[1] و«أندريه نواراي»[2]- على أن «ماركس» نظّر للتاريخية وفي صيغة المادية بكيفية صارمة مستفيداً ممن استشرفها قبله كهيغل وآخرين من أصحاب الفلسفة المثالية الألمانية، يقول «أندريه نواراي» : (لا يرقى الشك إلى أن ماركس اكتشف في القرن التاسع عشر حقلاً جديداً للمعقولية، استشرفه آخرون قبله بلا ريب لكنّه كان أول من نظّر له بكيفية صارمة. هذا الحقل واسع وأهميته كبيرة بالنسبة إلى حياة البشر؛ نظراً لأن طريقتهم العينيّة في عيش تاريخهم ولأن ثقافتهم ووعيهم والمعنى الذي يعطونه لوجودهم هي التي باتت بفضل المفاهيم الأساسية في المادية التاريخية؛ قابلة للإيضاح وبكيفية فعّالة وصحيحة... إنّ هذه الفكرة الأساسية في المادية التاريخية هي حقاً ثورة كوبرنيكية أغنى بالنتائج النظرية والعملية من ثورة كانط)، وينقل عن «ماركس» تأكيده لهذا المعنى الذي يقول فيه: (مثلما يتعذّر الحكم على ماهيّة فرد استناداً إلى رأيه في ذاته، كذلك لا يمكن الحكم على عصر من التقلبات والانقلابات استناداً إلى وعيه؛ وإنما علينا بالأولى تفسير هذا الوعي بتناقضات الحياة المادية، بالتغالب القائم بين القوى الاجتماعية المنتجة والعلاقات الإنتاجية، ولا يتلاشى أبداً أيُّ شكل اجتماعي قبل أن تتطور جميع الأشكال الإنتاجية التي يمكنه احتواؤها. ولا تعقبها علاقات إنتاجية عليا قبل أن يتم احتضان الشروط المادية لوجود هذه العلاقات في أحشاء المجتمع القديم ذاته. لذا فإن الإنسانية لا تواجه نفسها أبداً إلا بالمسائل التي يمكنها حلها؛ لأننا لو نظرنا إليها عن كثب لوجدنا دائماً أن المسألة ذاتها تثار فحسب هناك حيث تكون الشروط المادية لحلها متوفرة أو على الأقل في طريقها إلى التوفر).[3]

---

(١) مؤرخ أمريكي وعضو الجمعية التاريخية الأمريكية، يعدّ بعض الباحثين كتابه (الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات) نموذجاً خاصاً ومتميزاً في تدريس التاريخ من خلال موضوعات، وهو يصدر في كتابه هذا عن النزعة التاريخية التي تنفي الطبيعة البشرية الثابتة وتؤكد على نسبية المعرفة.

(٢) مؤرخ فرنسي (١٩٢٥-؟) وأستاذ الفلسفة، وهو أحد تلامذة فيلسوف الإبستمولوجيا الفرنسي غاستون باشلار.

(٣) تاريخ فكرة الفلسفة منذ هيغل-أندريه نواراي ضمن ثمانية بحوث ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل وطبعها تحت عنوان «مداخل الفلسفة المعاصرة»: ١٩ وانظر: ١٨-٢٠.

والسؤال المطروح هنا هو: لماذا لا يُنظر إلى فلسفة التاريخية هذه التي يؤسس لها «ماركس» هنا - على أنها هي أيضاً نتاج سيطرة الأزمة الاجتماعية التي كان يعيشها «هيغل» و«ماركس» والمجتمع الغربي عامة، وتكون شكلاً من الأشكال الاجتماعية المحتواة والتي وفّرتها الشروط المادية آنذاك فحسب؟

لماذا تكون فلسفة التاريخية معياراً / مبدأ «كونياً» تحاكم إليه الموضوعات؟! لماذا يبقى هذا المفهوم مفهوماً قارًّا ثابتاً لا تعتريه زعزعة «التاريخية» نفسها؟! بينما تلغى كل الحقائق الواقعة بقانون التاريخية هذا..؟!!

** ** **

وبحسب «الجابري» فقد كان لما ذكره ماركس لمفهوم «التاريخية»، الصدى الأكبر في القرنين الماضيين، مع الماركسية أولاً، ثم مع علم الاجتماع المعرفي (سوسيولوجيا المعرفة) ثانياً. وكانت القضية الأساسية المطروحة في هذا المجال هي قضية علاقة الفكر بالواقع، أو المعرفة بالأطر الاجتماعية. وكما هو معروف -يقول «الجابري»: (فالفكرة السائدة في الماركسية الرسمية هي أن الوجود الاجتماعي للناس هو الذي يحدد وعيهم، أي نوع نظرتهم للشأن السياسي والاجتماعي. وفي هذا المعنى قال ماركس قولته المشهورة: : «ليس الوعي - أو الفهم- الذي للناس عن أنفسهم هو الذي يحدد وجودهم (الاجتماعي)، بل بالعكس إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد هذا الوعي». والمقصود هو أن الوضع الطبقي هو الذي يحدد نوع الآراء السياسية والاختيارات الأيديولوجية، أي ما سماه هيغل بـ«الروح الموضوعي»).[1]

ولكن تبقى إشكالية ما تسميه الماركسية (الأشكال العليا للوعي)، والتي تعني أن هناك قطاعات معرفية تشكِّل الوعي، وهي برغم علاقتها بمحيطها الطبيعي والاجتماعي

(١) مقال عن التاريخية - محمد عابد الجابري: موقع الجابري الالكتروني.

إلا أنها تخترق الزمنية وظروف المكان، إذ لا تزال تمارس تأثيرها على الوعي لتشكِّل ما هو أبدي مطلق. تلك القطاعات المعرفية التي تحددها الماركسية بأمور ثلاثة: (الدين والفلسفة والفن)، وبرغم اعترافها بالإشكالية إلا أنها لم تصل إلى حل إلا القول بوجوب ممارسة زعزعة أكثر عمقاً ضدها.

وفي هذا يقول «الجابري: (أما «الأشكال العليا للوعي»، وهي أساساً الفن والدين والفلسفة، أي ما عبّر عنه هيغل بـ«الروح المطلق» - فقد لاحظ ماركس نفسه أنها لا تتحدد بالوضع الاجتماعي بهذه الصورة بل هي تمتلك استقلالاً يجعلها تعلو على المجتمع وأطره. وفي هذا المعنى كتب يقول: «إن الصعوبة ليست في فهم كيف أن الفن والملحمة الإغريقيين كانا مرتبطين ببعض أشكال التطور الاجتماعي، بل إن الصعوبة هي في فهم لماذا لا يزالان يُوَلِّدان فينا متعة فنية ويحتفظان بقيمتهما من بعض الوجوه، كمعيار ونموذج لا مثيل لهما». ويمكن بسهولة أن نقول الشيء نفسه عن النص القرآني: إن الصعوبة ليست في فهم كيف أن القرآن وسيرة النبي كانا مرتبطين ببعض أشكال التطور الاجتماعي، بل إن الصعوبة هي في فهم لماذا لا يزالان يُوَلِّدان فينا متعة فنية (بلاغية) ويحتفظان بقيمتهما من بعض الوجوه، كمعيار ونموذج لا مثيل لهما).[1]

ثم يبين الجابري أن هذه الإشكالية مرتبطة بالإشكالية الفلسفية التي يصفها بالمشكلة المعقدة في تاريخ الفلسفة: مشكلة المطلق والنسبي، مشكلة الأبدي والزمني، فيقول: (والإشكال الذي يطرحه هذا النوع من الطرح، هو تلك المشكلة المعقدة المعروفة في تاريخ الفلسفة بمشكلة «علاقة الفكر بالواقع»، وفي علم الاجتماع بمشكلة «علاقة المعرفة بالمجتمع وأطره». ووراء هاتين المشكلتين تثوي مشكلة فلسفية أكثر تعقيداً - على الأقل في زمانها - هي مشكلة الأبدي والزمني، مشكلة المطلق والنسبي. ومع ذلك يبقى

(١) المرجع السابق.

أن (الدين والفن والفلسفة) قطاعات معرفية تخترق الزمنية وتنفصل عن ظروف المكان لتشكل نماذج ملموسة لما هو أبدي مطلق. يقول لوكاتش أحد الماركسيين المستقلين المجتهدين: «إن هذه الأشكال العليا من الوعي (الفن والدين والفلسفة)، على الرغم من علاقتها بمحيطها الطبيعي والاجتماعي وارتباطها به، فإنها إذ تمارس تأثيرها حسب خصائصها الذاتية وقوانينها الخاصة - بمجرد ما تتشكل وتتبلور - تحتفظ باستقلال أكبر كثيراً من ذلك الذي تحتفظ به أشكال الفكر السياسي الاجتماعي... إن أشكال «الروح المطلق» (أي الفن والدين والفلسفة) يمكن أن تبقى قائمة ومحتفظة بقيمتها ومعاصرتها (للأجيال المقبلة)، بل محافظة أيضاً بقيمتها كنموذج. وما يؤسس هذه «الأشكال العليا من الوعي» هو جملة من الترابطات تحمل في ذاتها، وإزاء التغيرات المتواصلة التي تعتري الأشكال الاجتماعية الخالصة، مظهراً من «الأبدية» مبرراً على مستوى الذات، لأنها قادرة على أن تبقى قائمة حية بعد التغيرات العديدة والعميقة أحياناً التي تعتري الأشكال الاجتماعية، مما يعني أن زعزعتها تتطلب تغيرات اجتماعية أكثر عمقاً من تلك، تغيرات تفصل بينها عصور بكاملها»).[1]

إذن فتلك إشكالية لا تزال تواجه المفهوم الحداثي للتاريخية، وتكذب زعمها أن الإنسان إنما يحركه ويصنع أفكاره شروط المادية التاريخية، وليس شرطاً أن يتحرك عن وعيه بهذه الشروط بل قد يتحرك وفق شروط المادية التاريخية باللاوعي.

** ** **

وإضافة إلى ما قام به ماركس والماركسيون بعده ظهر في القرن التاسع عشر فلاسفة -من أشهرهم «شوبنهور» و«فريدريك نيتشه» و«هنري برجسون»- تبنوا هدم (اعتقاد الوضعيين بأن الإنسان آلة عاقلة مفكرة، وتمسكوا بأن الإنسان إن هو إلا حزمة من

---

(١) المرجع السابق.

الدوافع الحيوانية وبأن الإرادة والغريزة والطاقة والدافع هي التي تحرك الإنسان. وقد تأثرت البشرية بالسلطة والأسطورة والأكذوبة أكثر مما تأثرت بالعقل والحجة).[1]

وهو السياق نفسه الذي ظهر فيه «فرويد» مؤسس مدرسة التحليل النفسي؛ الذي زعم وجود (شواهد تدل على أن السلوك الإنساني هو أساساً سلوك غير عقلاني. فالرغبات الجنسية والدوافع المتراكمة من اللاشعور هي التي دفعت الناس لأن يفعلوا ما يفعلونه. أما العقل فكان في الحقيقة أداة لخداع الذات وإرباك الآخرين).[2]

وكما بعث أولئك الفلاسفة و«فرويد» البحث في الجانب اللامعقول في الأفراد؛ فإن علماء الاجتماع قد أصبح لديهم هاجس متزايد بالنسيج اللاعقلي للمجتمع ضداً على فكرة الوضعيين في «العقد الاجتماعي».[3]

وفي هذا السياق سياق البحث في العوامل اللاعقلية المؤثرة في الإنسان والمجتمع ظهر «علم اجتماع المعرفة» وهو - بحسب كافين رايلي- علم لم يظهر إلا في القرن العشرين، وهو يهتم بشأن إدراك قدرة المجتمع في التحكم في المعرفة كما أدرك من قبل «دوركهايم» قدرة المجتمع في التحكم في السلوك، وهو في هذا يتماهى مع كشوف الانثروبولوجيين بشأن تحكم الثقافة في جوانب كثيرة من حياة البشر.

وقد استند أصحاب «علم اجتماع المعرفة» في تحليلهم لعلم اجتماع المعرفة إلى اكتشافات «ماركس» لأيديولوجيات الطبقات الاجتماعية، وبحث «دوركهايم» في «العقليات الجمعية» الذي يذهب فيه إلى (أن المجتمع كالدين يتقبل المرء أساطيره وسلطانه لأنه عضو فيه... الناس لا يطيعون القوانين لأنهم يوافقون عليها، فكثير من الناس يطيعون القادة

---

(١) الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات- كافين رايلي- ترجمة د.عبد الوهاب المسيري: ٢/ ٢٩٤.

(٢) الغرب والعالم- كافين رايلي: ٢/ ٢٩٤.

(٣) انظر: المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

بحسب سحرهم وشخصيتهم الكاريزمية أو قد يطيعون القوانين من باب الانقياد للعرف أو عدم الاكتراث البيروقراطي).[1]

إذن فـ «علم اجتماع المعرفة» - كما يقول «كافين رايلي» - ينطلق من التأسيس على (أنّ المعرفة نفسها نسبية بحسب الوضع الاجتماعي للعارف أو مرتبطة بهذا الوضع، فالطبقات المختلفة تكوِّن لنفسها أنواعاً مختلفة من المعرفة. وعلى الرغم من أنه قد تكون هناك طرق لتحديد صدق جزئية معينة من المعرفة أو خطئها؛ فإنّ الشيء الذي ينبغي الاعتراف به هو أنها معرفة من أجل طبقة معينة في ظرف تاريخي محدد... وهناك عدد لا يحصى من أنماط المعرفة وفي جميع هذه الحالات يكون وضع الإنسان الاجتماعي والثقافي هو الذي يحدد ما يمكنه معرفته).[2]

ويذكر «المسيري» أنّ أحد الباحثين الأمريكيين قام في كتابه (علم اجتماع المعرفة في الولايات المتحدة: «١٨٨٣-١٩١٥م») بتحديد موقفين حول «علم اجتماع المعرفة» هما:

الموقف النقدي- الانعتاقي: ماركس ولوكاش وماركوز وهابرماس،

والموقف الاجتماعي-التكنولوجي: كونت ودركهايم وجورفيش.

يقول «المسيري» ومع أن الموقفين ينطلقان من منطلق واحد هو أن ثمة علاقة بين المعرفة وأساسها الاجتماعي، لكنهما يختلفان في تحديد طبيعة الواقع الجدلي مع الأفكار، حيث (يرى الفريق النقدي أن الأساس الاجتماعي للمعرفة هو الطبقات والفئات صاحبة المصالح، بينما يرى الفريق الثاني أن هذا الأساس هو الحضارة أو الجماعة بوصفها كلاً. ولذا فبينما يقوم الفريق الأول بالتركيز على تحليل الأيديولوجية السائدة في المجتمع؛ يركّز الفريق الثاني على

(١) انظر: الغرب والعالم - كافين رايلي: ٢/ ٢٩٤-٢٩٥، وانظر دراسات معرفية في الحداثة الغربية- د.عبد الوهاب المسيري: ٣٣١- ٣٤٩.

(٢) الغرب والعالم - كافين رايلي: ٢/ ٢٩٥.

تحليل المشاعر الجماعية والأنماط العقلية الجماعية وطريقة التفكير). لكن التطورات التي لحقت هذا العلم أنجزت الجمع بين الموقفين للاستفادة منهما في توسيع الدائرة التحليلية لعلم اجتماع المعرفة، فالشاغل البحثي لها هو الكشف عن الأنماط المتكررة في السلوك الاجتماعي والمعرفي للمجتمعات، مع الكشف عن القوى الأيديولوجية الاجتماعية المستغلة.(١)

ومن ثم بدأت فكرة غائية التاريخ التي تنطوي على أن الأفكار تتم عن وعي وأن الوعي يسعى إلى تحقيق غاية محددة - تتضاءل وتختفي لصالح الحتميات المختلفة التي تتدخل في تحديده تحديداً لا تُعرف وجهته إلا من خلال مقارنة العوامل الفاعلة فيه. يقول «محمد سبيلا»: (أصبح التاريخ سيرورة وصيرورة، أي مساراً حتمياً تحكمه وتحدّده وتفسّره عوامل ملموسة كالمناخ والحاجات الاقتصادية للناس أو حروبهم وصراعاتهم من أجل الكسب كالصراع العرقي أو القبلي أو المذهبي أو غيره... فمثلما نزع عن الطبيعة طابعها السحري والإحيائي، فقد نزعت المعرفة والممارسة الطابع الأسطوري عن التاريخ بنفي طابعه الغائي والنظر إليه باعتباره مجرد حركة تطورية مستقيمة تتحكم فيها عوامل داخلية قد تكون هي المحددات الاقتصادية: «ماركس»، أو التقنية، أو السيكولوجية: «فرويد»، أو غيرها. وقد قاد ربط تطور التاريخ بعوامل تاريخية محددة وملموسة إلى تطور نزعة تاريخانية ترجع كل شيء للتاريخ وتشرطه به لدرجة أنه تمَّ وسم الحداثة بكونها عبادة للتاريخ الذي أصبح هو المصدر أو المنتج الأساسي للمعنى).(٢)

إن نفي غائية التاريخ، بل إن مبدأ التاريخية - عموماً - يعني في أقل ما يعنيه نفي تدبير الله تعالى لأمر العالم وتصريفه له، بل يؤول إلى إنكار وجوده تعالى. والأساس الذي استمر مع التفكير الفلسفي منذ بداياته هو هذا: (إنكار تدبير الله الخالق للعالم). وغاية ما قال به

(١) انظر: الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة- د. عبد الوهاب المسيري: ١٧٦- ١٨٣. وانظر دراسات معرفية في الحداثة الغربية- للمسيري: ٣٣٢ وما بعدها.

(٢) الحداثة وما بعد الحداثة - محمد سبيلا: ١١.

من يُسمّون الفلاسفة «الآلهيين» أو «الربوبيين» أنّ الخالق خلق العالم وتركه يتحرك وفق القوانين التي أودعها فيه. والقول بوجود الخالق مع إنكار تدبيره للخلق أمر لا أثر له؛ لأن الوجود الخالي من الحضور الوجودي بالتدبير والتصريف والحضور المعرفي بالأمر والنهي هو كعدمه. ثم إنه حتى قضية إمكانية تصور عقيدة تؤمن بوجود الله وتنكر حضوره أي تدبيره للخلق؛ هي قضية غير يقينية الإمكان والتصور! ولذلك يؤكد «الجابري» (مثلاً) على أنّ التفكير الفلسفي منذ نشأته قائم على استبعاد فكرة حضور (الإله الخالق)، وأنّ من قال من الفلاسفة «الإلهيين أو الربوبيين» بوجود (الإله الخالق) فإنما كان هذا مجرد مطلب منطقي لتفسير توافق العقل مع الطبيعة وليس شيئاً أكثر من ذلك!

يقول «الجابري»: (والواقع أنه سواء فحصنا بنية الفكر «الميثولوجي» عند اليونان قبل الفلسفة أو بنية العقل الذي أسسته الفلسفة اليونانية أو حللنا بنية الفكر اللاتيني المسيحي أو بنية الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر؛ فإننا سنجد أن الإله لا يشكل طرفاً ثالثاً فيها مستقلاً بنفسه عن الطبيعة والإنسان.. أما إله أرسطو «المحرك الأول» فهو يبدو وكأنه مجرد فرضية علمية لتفسير مبدأ الحركة، فهو من هذه الناحية مجرد مطلب منطقي أكثر منه شيئاً آخر. وحتى الصورة الميتافيزيقية التي ترسمها لنا عنه بعض كتابات أرسطو فإنها تجعل منه عقلاً مشغوفاً بنفسه معرضاً عن كل ما عداه جاهلاً لكل شيء آخر غير ذاته فهو العقل والعاقل والمعقول [(١)]... تبقى أخيراً الفلسفة الأوروبية الحديثة التي جعلت من الله إما قوة مندمجة في الطبيعة، وفي هذه الحالة فهو المظهر النظامي فيها «سبينوزا، هيجل»،[(٢)] وإما قوة منفصلة عن الطبيعة، وفي هذه الحالة ينظر إليه على أنه سبب اتساق مبادئ العقل وقوانين الطبيعة. أما في العلم الحديث والمعاصر ففكرة الإله مستبعدة تماماً، ولكن دون أن يعني هذا بالضرورة عدم الاعتراف بوجوده).[(٣)]

(١) قارن مع: قصة الفلسفة اليونانية – أحمد أمين وزكي نجيب محمود: ٢٣٠-٢٣٣.

(٢) انظر: الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون – علي أومليل: ٢٧٦-٢٧٧.

(٣) تكوين العقل العربي – محمد عابد الجابري: ٢٧-٢٨.

ثم يؤكد «الجابري» على هذه القضية ليقول: (في الفكر اليوناني - الأوروبي توظَّف فكرة الله من أجل تبرير مطابقة قوانين العقل لقوانين الطبيعة، ومن ثم من أجل إضفاء المصداقية على المعرفة العقلية أي جعلها يقينية. وبعبارة أخرى إنّ فكرة الله تقوم هنا بدور «المعين» للعقل البشري على اكتشاف نظام الطبيعة واكتناه أسرارها... وهناك في الثقافة اليونانية - الأوروبية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامناً لصحة فهمه لها. هذا إذا لم يستغن عنه بالمرة).! [١]

إن التاريخية تعني الحركة والحركة لا بد لها من محرك ذي إرادة، فإن لم يكن المحرك هو الخالق كان المحرك غيره. وفي الفكر الحداثي نجد أنه يذهب إلى الأمر الآخر، ولذلك نجد أنّ «آلان تورين» يقابل بين التاريخ والخلق الإلهي وأن الإيمان بأحدهما ينفي الآخر، حيث يقول عن الحداثة: (لقد آمنت بالتاريخ، كما آمن غيرها قبلها بالخلق الإلهي أو بالأسطورة المؤسِّسة للجماعة).[٢] وهو ما يؤيد مقالة «محمد سبيلا» السابقة: أنّ الحداثة هي عبادة للتاريخ. وهو ما يؤكده «أركون» حيث يقول: (النموذج الدنيوي (أو العلماني) يقدم صورة أخرى عن توليد التاريخ البشري غير الصورة التي يقدمها النموذج الديني التقليدي. وسوف يؤدي تقدم النموذج الدنيوي (أو العلماني) في المجتمعات العربية والإسلامية، على المدى البعيد، إلى إلغاء النموذج «الإلهي» لتوليد التاريخ كما حصل في الغرب الحديث).[٣]

إنّ مفهوم التاريخية بهذا التصور يتضمن إنكار مبدأين أساسيين في المعرفة والوجود، هما: إنكار تدبير الله الخالق وتصريفه للكون بل إنكار وجوده، الذي يشكّل مركز ثبات الموضوع، والثاني: إنكار المبادئ الفطرية التي تشكّل مركز ثبات الذات أمام الموضوع.

---

(١) المرجع نفسه: ٢٩.

(٢) نقد الحداثة - آلان تورين - صياح الجهيم : ٢/ ٢٠٤.

(٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي - محمد أركون: ٢٣.

إنّ الحداثة بذلك تتولى هدم الاعتقاد بوجود تدبير إلهي يسيّر التاريخ ويتحكم في مجرى الأشياء ويرجع إليه معنى الصيرورة في العالم. فليس التاريخ لديها مرحلة وسيطة بين الهبوط من الجنة ويوم الحساب. وفي هذا يقول «نيتشه»: (كنّا نبحث قديماً عن مقاصد العناية الإلهية في التاريخ، ثم بحثنا بعد ذلك عن غائية لا واعية، مثلاً عن تطور بعض الأفكار في تاريخ شعب ما. وبدأنا نفهم اليوم فقط بفضل إمعان النظر في التاريخ الحيواني، تاريخ البشرية على حقيقته. وأول ما ينبغي أن نستنتجه من ذلك أنه لم تكن هناك قط خطة إلهية لا لفائدة الإنسان ولا لفائدة شعب ما. وبصفة إجمالية كانت للصدف الأكثر فظاظة الكلمة الأخيرة وما زالت لها إلى الآن الكلمة الأخيرة).(١)

** ** **

ثم كان الانتشار للتاريخية بالمفهوم الذي انتهى إليه على يد «ماركس» مع توسيعه وابتكار المناهج البحثية في تطبيقه على يد «مدرسة الحوليات الفرنسية».

وقد قامت «مدرسة الحوليات الفرنسية» في هذا السبيل بعملين مهمين في مسيرة مفهوم التاريخية الذي سيؤسس للاتجاه «الحداثي- ما بعد الحداثي» والذي تبناه الحداثيون العرب برمته:

أحدهما: التصدي لمنهجية «التاريخية الوضعية- الفيلولوجية» التي سادت منذ القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، وكانت المدرسة الاستشراقية قد تبنّت هذه المنهجية.

والثاني: تطوير منهجية «التاريخية الماركسية» وتوسيع دائرة الرؤية الفلسفية التي قامت عليها في الكشف عن أيديولوجية الأفكار والتصورات وعلاقة الفكر والنظام المعرفي بواقع المرحلة التاريخية التي يظهر فيها.(٢)

---

(١) نقلاً عن: "ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة" - داريوش شايغان - ترجمة د. محمد الرحموني: ١٣٨.

(٢) انظر: التاريخ الجديد- إشراف جاك لوغوف - ترجمة د. محمد المنصوري: ١٢٥-١٣٤ و٤١٠-٤٣٥.

فأما تصديها لمنهجية «التاريخية الوضعية-الفيلولوجية»؛ فقد رأت «مدرسة الحوليات الفرنسية» فيها منهجية اختزالية للتاريخ في التاريخ السياسي والتاريخ الوقائعي الحدثي- أي البحث فيما يحدث فعلياً. وهي منهجية غير كافية - من منظورها - في تطبيق الفلسفة التاريخية بمفهومها «الحداثي - ما بعد الحداثي»؛ لأنها تمثل منهجاً سكونياً ثبوتياً: يهمل تجاوز الاعتماد على الوثائق إلى التحليل والتفكيك لتلك النصوص وطرح الإشكالات والكشف عن علاقتها بكل المشروطية الاجتماعية - التاريخية في عصرها.[1]

يقول «محمد أركون» في هذا الصدد: (في القرن التاسع عشر عندما نشأ الاستشراق وترعرع راحوا يعتمدون بشكل حصري على هذه النصوص لكي يكتبوا تاريخ الإسلام. ونحن نعلم أن هذه النصوص هي بحد ذاتها سكونية أو تعطي وهماً بالسكونية والثبوتية والإطلاقية ومن ثم فقد نقلوا في دراساتهم الطابع الثبوتي أو السكوني لكتابة التاريخ كما كانت قد وجدت في المصادر الإسلامية. لماذا؟ لأن مؤرخي تلك الفترة كانوا يستخدمون المنهجية «الفللوجية-التاريخوية» وهي منهجية وصفية سكونية بطبيعتها لأنها تغرق في التفاصيل واستخلاص الوقائع والتواريخ والأحداث من النصوص القديمة. ثم تقوم بترتيبها وفرزها وتصنيفها لكي تكتب تاريخ الإسلام بشكل خطي مستقيم متسلسل بحسب الصورة التي تعكسها النصوص الإسلامية ذاتها. صحيح أن لها ميزة التثبت من صحة الوقائع والتواريخ والأحداث والكشف عن الخلط أو التزوير في الوقائع التاريخية - ولكنها لم تكن تتجاوز ذلك إلى طرح الإشكاليات العامة. أما اليوم فقد أصبح موقف المؤرخ مختلفاً تماماً من الناحيتين المنهجية والإبستمولوجية... بمعنى آخر فإن الدراسة «الوصفية-الفللوجية» على طريقة القرن التاسع عشر لا تزال ضرورية ولكنها لا تشكّل كل الدراسة وإنما المرحلة التمهيدية والأولى منها فقط. ولا تزال تنقصنا حتى الآن دراسة

---

(١) انظر: من تاريخ السرد إلى تاريخ النقد نحو تطور المعرفة التاريخية في الوطن العربي- عبد العزيز الأمراني/ مجلة مواقف ونقد: العدد٨١.

الأصول التاريخية الإسلامية بصفتها نصوصاً أيديولوجية أيضاً، وليس فقط نصوصاً تقدم لنا معلومات عن التاريخ الإسلامي. لا يزال المستشرقون التقليديون يقرأونها بعيون قديمة. إنهم لا يفكّكون الأدبيات التاريخية الإسلامية لكي يكشفوا عن محتواها الأيديولوجي أو المذهبي للكشف عن علاقة الخطاب التاريخي بكل المشروطية الاجتماعية - التاريخية في عصره. ونحن نعلم أنه محل المنهجية السردية الخطية التسلسلية لكتابة التاريخ قد حلّت المنهجية التحليلية النقدية الإشكالية. وهذه هي الطفرة الإبستمولوجية الكبرى التي شهدها علم التاريخ الحديث منذ حوالي ستين عاماً، أي منذ أن كان «لوسيان فيفر» و«مارك بلوك» قد أسسا مدرسة الحوليات الفرنسية في ستراسبورغ عام١٩٢٩، وخاضا حرباً ضروساً ضد المنهجية التقليدية في كتابة التاريخ).[1]

ويشرح «أركون» السبب الذي دعا «مدرسة الحوليات الفرنسية» و«مدرسة التاريخ الجديد» إلى التصدي لمنهجية «التاريخانية الوضعية»، لكونها لم تعد تتوافق مع المفهوم الحداثي للتاريخية؛ لأن الوثائق التاريخية التي كانت تعدها «التاريخانية الوضعية» أساسها المنهجي في استخلاص حقائق التاريخ لا يمكن استخلاص التاريخ الحقيقي منها! لأنها كتبت بعد جريان الأحداث بوقت طويل وضمن منظور «أيديولوجيا التبرير أو التسويغ»، ثمّ إنّ «التاريخانية الوضعية» تكتفي بترجمة النصوص والوقائع دون محاولة الكشف عن مضمونها الأيديولوجي وتفكيك كتابة التاريخ، الذي يعني الكشف عن أهمية التصورات والخيالات المحرِّكة والمجيِّشة للجماهير والتي اشتغلت في التاريخ بوصفها قوى ذات أثر حقيقي واقعي - وهو ما سعت «مدرسة الحوليات الفرنسية» وامتدادها مع «مدرسة التاريخ الجديد» إلى تأسيس منهجها التاريخي عليه، المتوافق مع المفهوم الحداثي للتاريخية.

---

(١) الإسلام أوروبا الغرب: رهانات المعنى وإرادة الهيمنة- محمد أركون: ١٨٢-١٨٣، وانظر كذلك: العلمنة والدين - لأركون: ٣٦-٤٠.

يقول أركون: (الوثائق التاريخية التي وصلتنا كانت قد كُتبت بعد جريان الأحداث بوقت طويل وضمن منظور التبرير أو التسويغ، والأمر يتعلق فعلاً بأيديولوجيا كاملة كبرى للتبرير وللتسويغ، لنلاحظ هنا أن الاستشراق التقليدي لم يُبرز أبداً إلى دائرة الضوء هذا المفهوم- مفهوم أيديولوجيا التبرير- المضاد للشرعية الحقيقية التي لم يتح لها الوجود أبداً. هنا يكمن كل الفرق ما بين التاريخ التفكيكي أو التحليلي الذي نقوم به، والتاريخ المروِي التقليدي الذي يكتفي بترجمة النصوص والوقائع القديمة دون محاولة كشف أو تعرية مضموناتها الأيديولوجية الخادعة والتنكّرية. فالبشر يستطيعون أن يعيشوا زمناً طويلاً ضمن سياج «المعرفة الخاطئة» كما كان يردد غاستون باشلار).(١)

ويضيف أن هذه الوثائق والنصوص قد دوِّنت بطلب من السلطة الرسمية وتحت إشرافها - كما يقول «أركون» في وصفه لعملية تدوين العلوم الإسلامية: (وَضَع دعائم هذه الأيديولوجيا في المرحلة الأولى الأمويون ثم تلاهم العباسيون بعد ذلك على الخط نفسه... وعلى غرار مقولة باشلار: «البشر يستطيعون أن يعيشوا زمناً طويلاً ضمن سياج المعرفة الخاطئة»- يمكن تبيان كيف أن الوعي الإسلامي قد خضع لهذه الأيديولوجيا التبريرية الكبرى وانغمس بها كلياً. هذه الأيديولوجيا التي رسخت عن طريق الكتابة والنقل والتكرار جيلاً بعد جيل وقُدِّمت وكأنها التراث الحي. إنها في الواقع حية وبشكل فعال وصارخ في نفوس الجماهير. ذلك لأن السلطة الرسمية قد حرصت منذ البداية على ألا تنقل إلا هذه النسخة من التراث. هذا ما كانت قد بينته الدراسة التاريخية لعملية الإسناد المستخدم في الحديث النبوي).(٢)

ويقول «جاك لوغوف» - أحد المنتمين إلى «مدرسة التاريخ الجديد» - مبيناً أن أهم الأسس المنهجية للتاريخ الجديد اشتماله على: (تصور جديد للوثيقة يرافقه منهج جديد

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي- محمد أركون: ٢٨٣. وانظر: ٢٨١.

(٢) المرجع نفسه: ٢٨٤، وقارن الفكرة نفسها في تكوين العقل العربي-محمد عابد الجابري: ٥٦-٧٢.

لنقد هذه الوثيقة. إن الوثيقة ليست بريئة، وهذا ليس ناتجاً فقط من اختيارات المؤرخ الذي يتحكم فيه عصره وبيئته جزئياً - فهي نتاج واعٍ أو لا واعٍ لمجتمعات الماضي التي ترغب في الوقت ذاته في فرض صورة هذا الماضي أكثر من رغبتها في قول الحقيقة. إن النقد التقليدي للنصوص الموضوعة يبقى غير مجدٍ... يجب تفكيك بنية الوثيقة للتعرف على ظروف إنتاجها. فمن كانت له القدرة في مجتمعات الماضي على تقديم الشهادات والتي تحولت اليوم بصورة إرادية أو لا إرادية إلى وثائق تاريخية؟! يجب البحث عن ذلك من خلال «الوثيقة/ المعلم» كما اقترحها «ميشيل فوكو» في حفريات المعرفة. كما تجب الإحاطة بنقائص الوثيقة وصمت التاريخ وتفسير ذلك وفي الوقت نفسه تركيز التاريخ على ما هو مليء بالأخبار كما على ما هو خلو منها).[1]

وأما تجاوز «مدرسة الحوليات الفرنسية» للماركسية «الكلاسيكية»؛ فقد وجدت أنها تختزل جدلية الفكر والواقع في العامل الاقتصادي، ومن ثم رأت ضرورة تجاوزها إلى الماركسية «الجديدة» التي لا تهمل الأسطوري والرمزي والخيالي أو الروحي في التأثير على تشكيل تجارب التاريخية الكبرى.. فلم تتخلَّ «مدرسة الحوليات الفرنسية» عن التوجه الماركسي - مثل إعطاء قيمة لما هو اقتصادي واجتماعي وللمادية التاريخية والأولوية المعطاة للبنى التحتية واستعمال المفاهيم القريبة من الماركسية - ولكنها مع ذلك تعتبر نفسها منافسة للمنهجية التاريخية الماركسية.[2] ومع ذلك لا تخفي صلتها بالماركسية وإعجابها بها، حيث يبدي «لوسيان فيفر» إعجابه بماركس ويقول: (لدي شخصياً إعجاب كبير بماركس... ولكن هل معنى

(١) التاريخ الجديد - إشراف جاك لوغوف - ترجمة د. محمد المنصوري: ١٢٩.

(٢) انظر: التاريخ المفتت - فرانسوا دوس - ترجمة د.محمد المنصوري: ١٠١، التاريخ الجديد - إشراف جاك لوغوف - ترجمة د. محمد المنصوري: ٤٠٧ وما بعدها.

هذا أنّ دروسه ستظل قالباً لكل المعتقدات؟).[1] ويقول «جاك لوغوف»: (حتى وإن رأى بعض المؤرخين الأساسيين في مدرسة الحوليات مثل فرنانند بروديل أن ماركس هو أهم المنظرين للنماذج في مجال العلوم الاجتماعية عامة والتاريخ بصورة خاصة فإن الأرثوذكسية الماركسية بقيت بمنأى عن التاريخ الجديد).[2] وتحت عنوان (تأثير الماركسية على التاريخ الجديد) يذكر «غي بوا» -أحد المنتمين إلى مدرسة التاريخ الجديد- أن الماركسية قد أدّت مبكراً دوراً خصباً في هذا التجديد المنهجي وأنه ليس من الغريب أن نلاحظ تأثير الماركسية في تمشي التاريخ الجديد، ومع ذلك يقول: (وإذا كانت نشأة التاريخ الجديد غير منفصلة عن الماركسية فهي تحمل بصورة متناقضة خاصية رد الفعل الذي يمكن أن يصل إلى التحدي إما ضد الماركسية نفسها أو ضد بعض تحريفاتها).[3] وفي الصدد نفسه يقول «جاك لوغوف»: (لم تعترض التجديد الكلي للتاريخ الذي يمثله التاريخ الجديد مشاكل جوهرية إلا مع الماركسية، ولا يعني هذا وجود تضاد بين التاريخ الجديد والماركسية... لقد بيّن «بيار فيلار» أنه يمكن أن يكون المؤرخ تلميذاً لماركس ولوسيان فافر في الوقت نفسه).[4]

** ** **

ولقد كانت الثورة التي أحدثتها «التاريخية الجديدة» على يد «مدرسة الحوليات الفرنسية» وامتدادها «مدرسة التاريخ الجديد» على المنهجين اللذين سبقاها: المنهج

---

(١) التاريخ المفتت - فرانسوا دوس: ١٠٣.

(٢) التاريخ الجديد - إشراف جاك لوغوف: ٣٨-٣٩.

(٣) المرجع نفسه: ٤٢٣، وانظر المبحث كاملاً: ٤١٣-٤٢٣.

(٤) المرجع نفسه: ١٢٥، وانظر في رصد نقاط الالتقاء والاختلاف بين المنهجية الماركسية ومنهجية التاريخ الجديد: ١٢٦ وما بعدها.

التاريخي الماركسي والتاريخية الوضعية «الفيلولوجية» تتمثل في أمرين:

تجاوز الماركسية «الكلاسيكية» التي كانت تختزل جدلية الفكر والواقع في العامل الاقتصادي إلى الماركسية «الجديدة» التي لا تهمل الأسطوري والرمزي والخيالي أو الروحي في التأثير على تشكيل تجارب التاريخية الكبرى.

والأمر الآخر؛ «الانتصار» على التاريخية الوضعية التي كان يمارسها «الاستشراق»، والتي كانت تدرس الماضي لا في ضوء إشكالية العلاقة بالماضي وعدم إمكانية تجاوزه فحسب، بل في ضوء ما لم يعد له وجود ودراسته من خلال الوثائق وحسب.

حيث رأت في كلا المنهجين عدم الكفاية لتمثيل فلسفة التاريخية في شموليتها ومفهومها الحداثي، وأنها لم تكن ناجعة في قراءة الماضي لأنها كما يشرح «أركون»: مناهج سكونية ثبوتية لا تتمتع بروح التاريخية التي هي التغير والتحول والتي لا تزال المعرفة معها تتجدد وتتشعب باستمرار.

وبذلك أحدثت منهجية تاريخية مدرسة الحوليات تحولاً في مناهج البحث لدى الفكر الغربي منذ الستينيات من القرن العشرين مع المرحلة البنيوية.[1] يقول «غي بوا»: (ثم حدث في الستينات الانفجار المنتصر والمعاصر لأهم التحولات الاجتماعية في بلادنا والدفع الذي عرفته البنيوية فتقدم التاريخ الجديد في كل الاتجاهات داحراً التاريخ التقليدي).[2]

** ** **

انتهى المفهوم الحداثي للتاريخية إلى النتيجتين المنطقيتين لفلسفة التاريخية والتي كانت تتشكل مقدماتها من صيرورتها التاريخية، حيث انتهى مفهوم التاريخية إلى: نفي الحقيقة المتعالية والمطلقة؛ نفي امتلاكها بل نفي وجودها، وإلى القطيعة المعرفية مع «التراث/ الماضي المعرفي».

---

(١) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي - محمد أركون: ٢٨١ وما بعدها.

(٢) التاريخ الجديد - إشراف جاك لوغوف: ٤١٠.

☐ نفي الحقيقة المتعالية والمطلقة:

فأما نفي الحقيقة المتعالية؛ فإن «العلمانية» التي تُشكِّل الإطار العام الذي يحوي الفكر الغربي باتجاهاته ومجالاته كافة في معناها الحقيقي؛ قد قامت على هذا المبدأ، وهو الأمر الذي جعل منها النقيض المقابل لـ«التفكير الديني» منذ البداية. وعلى ذلك تأسست في الفكر الغربي وأسست للفكر الغربي منذ «النهضة».

ففي حين يقوم التفكير الديني على الارتباط بالحقيقة المتعالية خارج الزمان والمكان الإنساني؛ تقوم العلمنة على فك هذا الارتباط وإنكار حقيقة متعالية على تاريخ الإنسان.[1] يقول «المسيري»: (العلمنة هي إنكار إمكانية التجاوز، فالعالم الطبيعي/ المادي مكتفٍ بذاته، يحوي داخله كل ما يلزم لفهمه «مرجعية كامنة». والإنسان جزء من هذا العالم، فهو إنسان طبيعي/ مادي لا يمكنه تجاوز الطبيعة/ المادة ولا تجاوز ذاته «الطبيعية» أو التحكم ضد التجاوز. فالإنسان القادر على التجاوز لا يمكن التحكم فيه تماماً، ولا يمكن تسويته بالكائنات الطبيعية إذ يظل داخله ما يتحدى القوانين الطبيعية المادية، ومن ثم فهو غير خاضع لقوانين المادة ولا يمكن «حوسلته» [تحويله إلى سلعة]. ويُلاحَظ أن تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة هو تاريخ تصاعُد معدلات الحلول «الكمون» والإنكار المتصاعد لأي تجاوز، ومن ثم فهو تصاعد للواحدية المادية وتصفية لثنائية المتجاوز/ الكامن إلى أن نصل إلى الفكر التفكيكي وفكر ما بعد الحداثة الذي ينكر أي تجاوز وأية مركزية لأي شيء بل ينكر فكرة الكل نفسها باعتبار أن الكل متجاوز للأجزاء).[2]

نعم قد كانت المرحلة الأولى من عصر «النهضة» مرحلة المحاولة لإقرار الحقيقة الدائمة والنهائية في المجال الإنساني الدنيوي، وهو ما نعبِّر عنه هنا بالحقيقة المطلقة. وكان الاتجاه كما

---

(١) انظر: الأسس الفلسفية للعلمانية- عادل ضاهر: ٥٥ وما بعدها.

(٢) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية- د.عبد الوهاب المسيري: ١/ ٥٨.

يقول «فتحي التريكي»[(١)]: (إلى العقل وصرامته ليبين كيف تتجلى الحقيقة. وجاءت فلسفة الطريقة عند «ديكارت» وعند «ليبنتز» استتباعاً لذلك، ثم كيف يمكن للخطأ أن يوجد في عالم يهيمن عليه العقل.. فكان لا بد من إرساء قواعد للخطاب العلمي لكي تتجلى لنا حقيقة الأشياء، وكان لا بد من الابتعاد عن الذاتية لتأسيس القول من خلال آلياتها التي اتبعها العقل في عملية إقصائه للخيال واللامتجانس. ولكن «فوكو» - معتمداً على «نيتشه» و«هيدغر» - قد بيّن أن هذه المعايير ترتبط في آخر الأمر بمختلف تمظهرات السلطة وآلياتها ومؤسساتها. معنى ذلك أن الحقيقة لم تعد مجردة رغم فلسفة التاريخ الهيجلية والماركسية التي تؤكد على انتصار المعنى والعقل في نهاية التاريخ. للحقيقة وجه آخر لم يحاول الفلاسفة قبل «نيتشه» إظهاره هو وجه العنف والاستبعاد والإقصاء كإقصاء المخيلة ونتائجها والإبداع ومآربه. فالحقيقة حقائق وهي ابنة القول والخطاب، وإطلاقيتها محددة في الزمن. وقد تصور فكر ما بعد الحداثة أن الحقيقة لعبة لا غير يكون المراد منها الإبقاء على سلطة الأنساق الكبرى ضد الإنسان الفرد لكبت رغباته وتحويله إلى آلة تحت تحكمها).[(٢)]

وبناء على هذا التصور يؤكد «أركون» على أن «التاريخية» تعني عنده نفي الحقيقة المتعالية فوق التاريخ والحقيقة المطلقة داخل التاريخ، وإثبات الطابع الآني الافتراضي والصفة الاحتمالية والاستراتيجية لكل الحقائق، وكونها خطأً واحداً من جملة خطوط ممكنة يتحكم في انتصارها الظرف السياسي والاجتماعي القائم.[(٣)]

وفي سياق تأسيس دراسة التراث الإسلامي على «التاريخية» بوصفه أساساً منهجياً مركزياً لمشروع «التحديث» يشرح «أركون» فكرة ارتباط «الحقيقة» بالتاريخ الملموس

---

(١) مفكر حداثي تونسي (١٩٤٧-..) وأستاذ اليونيسكو للفلسفة بجامعة تونس.

(٢) الحداثة وما بعد الحداثة - د.فتحي التريكي: ٢١٨-٢١٩، وانظر: التراث والعلمانية - عبد الكريم سروش: ١٧٢-١٧٨.

(٣) انظر: نحو نقد العقل الإسلامي - محمد أركون: ١٣٥.

المحسوس وتدخُّل البشر في صياغتها بحسب زمانهم ومكانهم، وهو ما يؤكد - كما يريد «أركون» - استحالة تصور حقيقة مطلقة ومتعالية!. ويقارن بين ما تقوم به الفلسفة الحديثة وهي تتصور فكرة «التاريخية» وما يقوم به الفكر الديني الذي يرفض فكرة التاريخية - فيقول: (إن الفلسفة الحديثة تبحث عن تحديد أساس لها في كائن محدود هو الإنسان، لكنها تحط في ذات الوقت من قدر أعماله ومن مقدرته على المعرفة وادعائه بأنه قادر على قول الحقيقة المستقلة السيِّدة. أما «التيولوجيا»[العقيدة الدينية] فعلى العكس من ذلك تبحث عن تحديد أسسها عن طريق تركيز الاهتمام على الكائن المطلق اللا محدود: أي الله. ولكنها لا تعترف دائماً بأن هذا البحث والتحديد كان قد أنجز من قبل الإنسان.. إنّ فكرة الحقيقة تتجسد دائماً وفي كل مكان عن طريق الفاعلين الاجتماعيين أي البشر إنها إذن شيء محسوس وملموس. ليس هناك حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الإنساني المتفرد والمتشخص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة والدرس. إن الحقيقة موجهة لكي تُعلن وتُنشر ضمن وسط اجتماعي- تاريخي يتنافس فيه أناس مختلفون من أجل اقتناص السلطة والسيطرة عليها ومن أجل السيطرة على الحقيقة الرسمية التي تسوِّغ هذه السلطة وتبررها. لذا نجد أن الحقيقة الحقيقية [يقصد تلك المتلائمة مع الظروف التاريخية وليس أن هناك حقيقة مطلقة] هي دائماً في حالة توتر وصراع واستبعاد وإقصاء متبادل مع الحقيقة الرسمية. إذا كانت الحقيقة بكل أشكالها تتجسد دائماً عن طريق وساطة الإنسان في عمل لا ينفصم من التعبير والذكاء والإرادة والتجاوز فإنها تتطلب عدة مستويات من التحليل).[1]

ويعدّد «أركون» تلك المستويات التحليلية ودور كل مستوى في «الكشف» عن ارتباط «الحقيقة» بالتاريخ المتعيّن:

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي - محمد أركون: ٣٧، ٣٩.

التحليل «اللغوي والسيميائي»: من أجل الإحاطة بإكراهاتها الداخلية ومضامينها المحضة. والتحليل «السوسيولوجي»: بصفته انعكاساً للحاجة والصراعات والآمال الراهنة لجماعةٍ ما. والتحليل «الانتربولوجي»: من أجل تحديد مدى ارتكازه أو تمفصله مع البنى الانتروبولوجية لكل تظاهرة بشرية.. إلخ.(1)

ثم يقول: (ينبغي على الخطاب التيولوجي [الديني] أن يتمثل كل مستويات التحليل المذكورة، وبدون هذا الانفتاح يبقى الخطاب التيولوجي عبارة عن تبجيل دفاعي لأمة منغلقة على قناعاتها ويقينياتها).(2)

ويحاول «أركون» أن يشرح السبب الذي يجعل من الحقيقة الدينية - في تصور الفكر الحداثي - حقيقة يصعب أو يستحيل إدراكها، حيث إنّها- من منظوره - اللحظة (التي يبقى فيها العقل منبهراً بالخلق لا مفسراً له، ومحافظاً على المراتبية الهرمية للكون!. والصعوبة تشتد عندما نعلم أن طرق توصيل المعرفة النبوية كانت مرتبطة بحاسة السمع وليس بحاسة الرؤية..) (3)- أي إنّ إدراكها صعب لكونها ليست مادية محسوسة ملموسة!! وهو ما يجعلنا نستحضر ما حكاه الله تعالى عن اليهود حين قالوا لموسى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُم تَنظُرُونَ﴾[البقرة: ٥٥].

ولأنّ «أركون» ينطلق من القانون المادي/ الماركسي في تصوّر الحقيقة، وهو ما عبّر عنه بقوله: (لا توجد حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الإنساني المنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة والدرس)(4)؛ فإن هذا يجعل من «الحقيقة الدينية» عنده لا حقيقة! لأنها ليست

---

(1) انظر: المرجع نفسه: ٣٧-٣٨.

(2) المرجع نفسه: ٣٨.

(3) المرجع السابق: ٣٨.

(4) المرجع نفسه: ٣٧.

مادية محسوسة. ويقول: (مهما تكن صلاحية (أو صحة؟) هذه الحقيقة الدينية كبيرة، ومهما تكن دائرة انتشارها في المكان والزمان ضخمة وواسعة فإنها تبقى مع ذلك خاضعة للتاريخية).[1]

** ** **

وبعد أن «قضى» المفهوم الحداثي للتاريخية على مبدأ الحقيقة المطلقة والمتعالية أصبحت مهمة المنهجية التاريخية هي تأسيس «منهج» في النظر والتأويل والتساؤل المفتوح المتشعب المستمر وحسب. فليس همها بناء الحقائق أو الكشف عنها بل رصد الإشكالات وصياغتها. ويعتبر المفكرون الحداثيون أنه هنا يكمن إبداع الفكر الحداثي- ما بعد الحداثي! والذي استطاع أن يفرضه على منهجية التفكير والبحث المعاصرة! كما يقول أحدهم: (من هنا يبدو لنا دلالة وفعالية الخطاب التاريخي كنموذج مركزي في عمل الفكر الحداثي).[2]

وهنا نلاحظ مدى الفوضى والشتات الذي يريد المفهوم الحداثي للتاريخية أن يجرَّ البشرية إليه.

وهو ما جعل «كارل ياسبرز»[3]- مثلاً - يعتبر هذه النزعة التاريخية التي تنفي وجود الحقائق المطلقة وتجعل كل شيء نسبياً ستدمِّر معنى الحياة؛ لأنها تجعل من التاريخ (المجال الزماني والمكاني) الماصدق الذي يعطي المعنى للحقيقة ومتى انقضى انقضت تلك الحقيقة. ولا ينظر للحقائق بصفتها مستقلة عن الزمان والمكان وسوف تظل صادقة إلى آخر الزمان وما التاريخ إلا المجال الزمني الذي يتم فيه التوصل إلى إظهار الحقائق لا إيجادها.

يقول «ياسبرز»: (قد يكون التاريخ سلسلة من الأخطاء تمَّ تجاوزها، أو يكون هو التقدم الذي تحقق بتحصيل المعارف الدقيقة وتجميعها بحيث تمثِّل اللحظة الحاضرة في

---

(١) المرجع نفسه: ٤٠.

(٢) التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو- د. السيد ولد أباه: ١٧.

(٣) فيلسوف وجودي ألماني (١٨٨٣-١٩٦٩م) يقارب في منزلته الفلسفية منزلة هايدغر، ينتمي إلى ما يسمى التيار المؤمن في الفلسفة الوجودية! في حين أن هايدغر مثل سارتر ينتمي إلى التيار الملحد في الفلسفة الوجودية.

هذا التقدم أقصى ذروة بلغها.. فليس ثمة غير حقيقة واحدة في ذاتها صادقة في كل زمان وهي ثابتة لا يمكن أن تتغير متماثلة مع نفسها إلى أبد الآبدين. غير أن الإنسان يكتشفها على مدار الزمن خطوة فخطوة وجزءاً بعد جزء، بحيث تكون كشوفه حصيلة نهائية لا رجعة فيها. والمعنى الكامن في الحقيقة التي تم الكشف عنها لا يتوقف على العصر ولا على الحضارة وهو لا يعتمد على المواقف والظروف التي أمكن العثور عليه في ظلها؛ فالحقيقة نفسها مستقلة عن الظروف التي خضع لها اكتشافها.

كانت نظرية «فيثاغورس» صادقة قبل الكشف عنها وسوف تظل صادقة إلى آخر الزمان. وفهم هذه النظرية يتطلب دراستها هي نفسها لا دراسة تاريخ اكتشافها، إذ كان من الممكن اكتشافها قبل ذلك التاريخ أو بعده. وليس التاريخ إلا المجال الزمني الذي تم التوصل فيه إلى حقائق دقيقة تخطت كل زمان حقائق عرفها الإنسان هنا وهناك وظلت تنمو وتتطور على نحو متصل. والوجود التاريخي هو الشكل الخارجي الذي تتخذه رؤية الحقيقة وهي في سبيل تحققها.

ربما يكون فهم التاريخ أمراً مهماً، ولكن التاريخ لا أهمية له بالنسبة إلى الحقيقة نفسها لأنه لا يخبرنا إلا عن تتابع الاكتشافات بصورة عرضية أو محتملة).[1]

ويواصل «ياسبرز» تأكيده على خطورة هذا المفهوم الحداثي للتاريخية على إدراك الحقائق ومن ثمّ على البشرية جمعاء، فيقول: (فإذا لم تكن الحقيقة الفلسفية معرفة دقيقة ملزمة للفهم بل كانت استيعاباً باطنياً للوجود فلا بد أن يتغير وجهها ويتحول شكلها من عمل فلسفي إلى آخر. ومن ثم يمكننا أن نقول «كل شيء حق على نحو معين بالنسبة إلى هذا الإنسان وإلى هذا العصر». ويمكننا على العكس من ذلك أن نقول «لا شيء حق إذ لا يمكن لشيء مما مضى أن ينقل بالطريقة نفسها كما أن الحقيقة الفلسفية تتغير مع تطور الإنسان وتبدل مواقفه وأحواله». بهذا لن نجد شيئاً نهائياً مؤكداً ولن نعثر على

(١) تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية – كارل ياسبرز – ترجمة د. عبد الغفار مكاوي : ٤٣.

الحقيقة في أي مكان وسنكتشف أن الإنسان لم يحقق المثل الأعلى ولم يبلغ المعرفة المطلقة في أي مكان أو ربما اكتشفنا أن هذه المعرفة المطلقة موجودة بمعنى آخر على الدوام وأنها حاضرة في الشكل الذي تفرضه عليها لحظتها التاريخية. وستكون مهمة تاريخ الفلسفة في هذه الحالة هي تفهم كل شيء وعدم استبعاد شيء وتقبل الأعمال على ما هي عليه وتسليط الضوء عليها.

مثل هذا الموقف من التاريخ لا بد أن يصدم إحساسنا بمعنى الحقيقة ولا بد أن نسخط عليه ونرفضه حتى لا يتحول تاريخ الفلسفة في مجموعه إلى خليط مضطرب وصور من الصراع اليائس العقيم ومبارزة زائفة بغير طائل بين الآراء الذاتية وأشكال الحياة المختلفة. ولن يكون تاريخ الفلسفة في هذه الحالة سوى تاريخ الأوهام والأخطاء البشرية، ولن يحظى في النهاية إلا باهتمام نفسي أو مَرَضي.

هذا الموقف نفسه أعني هذه النزعة التاريخية التي تجعل كل شيء نسبياً ستدمِّر معنى الحياة ولن يكون في وسعنا أن نقيم علاقة بين الحقيقة الخالدة والتاريخ بغير إفساد الحقيقة ما دام التاريخ يعلمنا أن نشك في كل شيء وألا نؤمن بشيء. ولهذا يتعيَّن علينا أن نؤكد دائماً بكل وضوح أن ما هو حق لا تقتصر حقيقته على عصر أو زمن معين، ولا تنحصر قيمته داخل حدود تاريخية ضيقة وما لا يصدق على كل العصور والأزمان بصورة مطلقة وشاملة فليس من الحق في شيء).[1]

إن هذا النص الذي تعمّدنا نقله بطوله والذي يبين فيه «ياسبرز» موقفه من المفهوم الحداثي للتاريخية؛ يصوِّر لنا نموذجاً للصدمة التي حدثت في الفكر الغربي عند اقتراب المقدمة المنطقية للنظرية «العلمانية» - التي اصطنعها! - من نتيجتها النهائية، ومدى عمق الإشكالية التي وقع فيها الفكر الغربي بين أن يؤمن بمطلقات تحفظ الواقع الإنساني من الضياع والشتات؛ لكن المقدمات المنطقية التي يؤمن بها لا توصله إلى ذلك! وبين أن

(١) تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية - كارل ياسبرز - ترجمة د. عبد الغفار مكاوي: ٤٦- ٤٧.

يصل بمقدماته المنطقية إلى نتائجها النهائية فيكون الضياع والشتات والفوضى. وهو الذي أُعلن في لحظة «ما بعد الحداثة».

ويحلل «المسيري» القضية ويبين - في تقريب - كيف أن نفي الحقيقة المطلقة والمتعالية هي النتيجة الضرورية الحتمية للأخذ بمبدأ التاريخية - حيث إنّ الحضارة الغربية الحديثة تنطلق - أساساً - من الإيمان بزمانية وتاريخانية ونسبية كل شيء، ولذا فهي لا تؤمن بقيم مطلقة (دينية أو أخلاقية أو إنسانية) - وهو ما يعني فصل كل القيم عن الدنيا، على أن تتم إدارة العالم بمنظومات عقلية مستمدة من عالم الطبيعة/ المادة. ونظراً لاستحالة هذا فالطبيعة/ المادة لا تعرف القيمة ولا تكترث بالإنسان - قام الإنسان الغربي بعلمنة القيم المسيحية المطلقة وجعلها أساساً لمنظومته المعرفية، مثل: كرامة الإنسان ومركزيته وضرورة التمسك بالقيم الأخلاقية المطلقة والضمير الفردي..إلخ، وادّعى أنها قيم مستمدة من قوانين العقل والطبيعة الكامنة في المادة أيضاً وليس من المنظومة المسيحية. أي أن الإنسان الغربي آمن بوجود كلٍّ مادي متجاوز له معنى هو مصدر تماسك الكون ومصدر معقوليته، كلٍّ مادي متجاوز لحركة المادة الذرية، ويمكنه أن يشكِّل مرجعية للإنسان بحيث تظهر ثنائية الثابت والمتحوِّل، والإنسان والطبيعة، وفي نهاية الأمر ثنائية الخالق والمخلوق.

ولكن كان هناك من المفكرين الغربيين من أدركوا أن ثمة تناقضاً عميقاً في مثل هذا الموقف: إذ يبقى التساؤل قائماً عن مصدر مطلقية هذه المطلقات وثنائية هذه الثنائيات؟ ولِمَ لا تسقط هي ذاتها في قبضة الصيرورة والضرورة والنسبية والتاريخانية بحيث لا يبقى سوى الإنسان الطبيعي الذي يعيش حسب قوانين الصيرورة الواحدية التي لا تفرق بين الإنسان والطبيعة؟!

ويذكر «المسيري» أن «هوبز»[1] قد أدرك من البداية أن ثمة مشكلة «هوبزية» عميقة كامنة في هذا الوضع. فالإنسان الطبيعي النسبي الذي لا يعرف أية مطلقات مساوٍ للطبيعة

(١) فيلسوف إنجليزي (١٥٨٨-١٦٧٩م) يعدّ أحد أبرز فلاسفة القرن السابع عشر، وكان لأطروحاته في مفهوم "العقد الاجتماعي" و"الحق الطبيعي" أثر في الفكر الغربي على المستويين الفلسفي والحقوقي.

فهو ذئب لأخيه الإنسان لا يمكنه تجاوز قانون الطبيعة، فكيف يمكن تأسيس مجتمع أعضاؤه من الذئاب؟ وحلاً لهذه المعضلة اقترح هوبز «الدولة/ التنين»، التي سماها «المعرِّف الأكبر»؛ لأنها الآلية التي يتم عن طريقها فرض النظام على الأشخاص وفرض المعنى على الأشياء بالقوة، أي أنها تصبح بذلك الوسيلة الوحيدة التي ترتبط من خلالها الدوال بالمدلولات.

وقد حاول «نيتشه» مع نهايات القرن التاسع عشر وبداية مرحلة ما بعد الحداثة والمادية الجديدة أن يحل معضلة هذه العلاقة بالطريقة نفسها التي ترفض الثنائيات، ولكن عن طريق إرادة القوة التي تفرض المعنى على الدوال. ولكن المعنى الذي يُفرض بالقوة هو نفسه اللا معنى، فالمعنى لا بد أن يستند إلى إنسانية مشتركة وإدراك إنساني مشترك وغائية إنسانية مشتركة وكلٍّ ثابت متجاوز ذي معنى. وبذلك فإن «نيتشه» يقترح أن يكون اللا معنى هو المعنى الوحيد تماماً كما ذهب إلى أن المطلق الوحيد هو النسبية والصيرورة. أي أنه اقترح قبول اللامعنى وعدمية الحقيقة كحالة نهائية على الإنسان أن يتكيَّف معها. وهذا ما فعله دعاة ما بعد الحداثة فهم ينطلقون من الإيمان بعدمية الحقيقة، ومن خلال ذلك يقومون بتقويض أية ثنائيات، فأية ثنائية في تصورهم هي صدى للحضور واللوغوس وصدى للثنائية الأولى في النظم التوحيدية أي ثنائية الخالق والمخلوق.[1]

** ** **

□ القطيعة المعرفية:

وأما القطيعة المعرفية؛ النتيجة الأخرى لمبدأ التاريخية، فإنها مترتبة كذلك على القول بنفي الحقيقة المتعالية والمطلقة؟ فطالما أنه لا توجد حقائق مطلقة تنفصل عن الزمان والمكان والشروط المادية التاريخية فإن هذا يعني أن «الماصدق» لـ«الحقائق» هو زمانها ومكانها الذي تظهر فيه، وبمجرد انقضاء الزمان والمكان تنقضي تلك «الحقائق» – ومن

(١) اللغة والمجاز – د. عبد الوهاب المسيري: ١٣٨-١٤٠.

ثم تكون القطيعة المعرفية هي الحل لهذه الأزمة المعرفية. ويكون لكل زمان ومكان أدواته ومناهجه التي يستخلص منها «الحقائق» المتلائمة مع شروطه المادية التاريخية.

ومفهوم القطيعة هنا يحيل إلى المرجعية «الإبستمولوجية» (المنهجية المعرفية) عند «غاستون باشلار»[1]، التي تنظر إلى أن تقدم المعرفة يتم على شكل قطائع كبرى ناتجة عن أزمات تحصل في أسس العلم وذلك بناء على مفهوم التاريخية والذي ينظر إلى أن تأصيل نظم الأسس والمفاهيم والمناهج المعرفية يجعل منها سياجاً مغلقاً للعقل ويجعل من الزمن الثقافي زمناً راكداً.

كذلك يحيل مفهوم القطيعة إلى المرجعية «الحفرية» عند «فوكو»[2] الذي ألحَّ على مفهوم الانفصال بديلاً عن الاتصال في تصوره للتاريخ.

فمفهوم «القطيعة المعرفية» طُرح على أنحاء مختلفة مع عدد من المفكرين الغربيين، ولكنها تلتقي في النظر إلى الحركة التاريخية المعرفية على أنها تتعرض لانقطاعات أو انزياحات تفصل ما بين عصر وآخر وتجعل من غير الممكن القول بأن مفهوماً حديثاً يمكن أن يكون ذا صلة بمفهوم أو سياق ماضي تفصله عنه فواصل تاريخية طويلة.[3]

وعلى هذا فإن القطيعة المعرفية في قراءة التراث تعني القطع مع الأنظمة الفكرية التي سادت في الفكر التراثي، القطع مع مناهجها ومفاهيمها وأسسها.

وتمثّل «ابستمولوجيا غاستون باشلار» - بالنسبة للفكر الحداثي - أحد الإسهامات الفلسفية الأساسية في القرن العشرين، بوصفها قد شكّلت منعرجاً حاسماً في كتابة تاريخ

---

(١) فيلسوف فرنسي (١٨٨٤-١٩٦٢م) تركت مساهمته في مجال الإبستمولوجيا آثارها في الفلسفة المعاصرة التي تمثلت في مفاهيم: العقبة المعرفية، والقطيعة المعرفية، والجدلية المعرفية، والتاريخ التراجعي.

(٢) ميشيل فوكو فيلسوف فرنسي (١٩٢٦-١٩٨٤م) يعدّ من أبرز فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين المنتمين إلى ما بعد الحداثة، تأثر في فلسفته بكلٍّ من "هيدغر" و"نيتشه".

(٣) انظر: دليل الناقد الأدبي-د.ميجان الرويلي ود.سعد البازعي: ٨٧، مخاضات الحداثة التنويرية القطيعة الإبستمولوجية في الفكر والحياة-هاشم صالح: ٨٥ وما بعدها.

العلوم، وأرست جهازاً مفهومياً جديداً تمّ استخدامه بصفة واسعة في كل مجالات الفلسفة والعلوم الإنسانية. وقد واكبت هذه «الإبستمولوجيا» الثورات العلمية الكبرى التي طبعت منتصف القرن الماضي في مجال الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا واستخلصت الدروس اللازمة منها وعلى الأخص ضرورة إعادة النظر في التصور الفلسفي القائم على «وهم التطابق» بين العلم والوجود أو الحقيقة والتجريب ومن ثم تكريس فهم سكوني «ميتافيزيقي» للعلم![1]

وفي سبيل تأسيس «إبستمولوجيا» (منهجية معرفية) للتاريخية يقوم «غاستون باشلار» بهذا التأسيس من خلال كتابيه: (الفكر العلمي الجديد)، و(تكوين الفكر العلمي)؛ لتكوين أطروحته في الشروط «الإبستمولوجية» للتقدم العلمي والتي تكمن عنده في شرطين مترابطين: تدمير العوائق المعرفية، وتحقيق القطيعة الإبستمولوجية في مسار العلوم. وهو بهذا يستهدف نقض النظرية السائدة التي تقول بأن المعرفة تتقدم على نحو متصل؛ ليذهب إلى أن القطيعة -لا الاتصال- هي شرط تقدم العلوم. فكل علم يمر في تاريخه بقطائع بثورات بقفزات نوعية، تنقله من طور إلى طور جديد ومن منهجية باتت بالية لأنها لم تعد متكيفة مع المتطلبات «الإبستمولوجية» إلى منهجية جديدة أكثر تكيفاً وسداداً. فمعرفة ما بعد القطيعة تختلف نوعياً عنها قبلها منهجاً ومضموناً، بما هي معرفة موضوعية يتطابق فيها الفكر مع الواقع.[2]

كيف يصبح الفكر قادراً على إنتاج مثل هذه المعرفة؟ يؤكد «باشلار» بأن السبيل إلى ذلك هو تحليل الفكر لنفسه كما يشير إليه العنوان الفرعي لكتابه (تكوين الفكر العلمي): «مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية» - ليكشف ما يراه «غاستون» عوائقه اللاواعية التي كبحت ديناميكية الداخلي وشلت قدرته على الإبداع. وخصص في كتابه هذا فصلاً لتحليل وتدمير ما يعتبره عوائق المعرفية مثل: النزعة الجوهرية التي تتشرب

(١) انظر: الفكر العلمي الجديد - غاستون باشلار - ترجمة د. عادل العوا: ٥-٢٠.

(٢) انظر: المرجع نفسه: الصفحات نفسها.

الظواهر على أنها جواهر، والواقعية، والبداهة الخادعة، والأحكام المسبقة، والهوس بالعام أي الرغبة المجردة في العمومي التي يزرعها التفكير الفلسفي الأول.(١)

ويوضح «غاستون باشلار» أن الثورة العلمية التي قامت بها نظرية «أينشتاين» في النسبية هي ما أكّدت على ضرورة إحلال مفهوم «القطيعة المعرفية» بوصفه مفهوماً أساسياً لعصر العقل العلمي الجديد، حيث يقول: (سنحدد بدقة تامة عصر العقل العلمي الجديد ابتداءً من العام ١٩٠٥، حين بدأت نظرية أينشتين Einstein في النسبية تبدِّل مفاهيم أولية كان يسود الاعتقاد بأنها ثابتة).(٢)

وكذلك كان «ميشيل فوكو» من أبرز من شارك في التأسيس لمنهجية «القطيعة المعرفية» في الفكر الغربي المعاصر. فهو في قراءته للفكر الإنساني بدأ أولاً برفض المفهوم الأمي لتقدم وتطور الفكر الإنساني كما كانت عليه الحال عند فلاسفة التنوير الأوربي، واستبدله بالإعلاء من شأن الانقطاعات المعرفية التي تفصم عرى الوحدة الكلية والغائية لهذا الفكر وتبعثره.

ويؤكد «فوكو» في بيان التأسيس الذي يسير عليه مشروعه من خلال منهجية القطيعة المعرفية على أنه يجب بداية استبعاد المفاهيم التي تكرِّس فكرة الاتصال وتدور حول مفهوم التقليد لأصلٍ سابق، حيث يقول: (نحن ملزمون بادئ الأمر بالقيام بعملية إبعاد نتخلص فيها من مجموعة من المفاهيم يردد كلٌّ منها وبأنغام متباينة ومتنوعة فكرة الاتصال..، فمفهوم التقليد يهدف إلى منح مجموعة من الظواهر المتعاقبة والمتماثلة، أو على الأقل المتشابهة – وصفاً زمانياً واحداً وفريداً. ويسمح هذا المفهوم أيضاً بالنظر إلى تبعثر

(١) انظر: تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية – غاستون باشلار – ترجمة د.خليل أحمد خليل: ١٣–٢٠ و١٦٩–١٨٩، وانظر بحث "ضرورة تدمير عوائق الفكر التقليدي" – العفيف الأخضر – ضمن كتاب "قضايا فكرية: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين" : ٢٩ وما بعدها.
(٢) المرجع نفسه: ٨.

التاريخ من منظور الوحدة، ويبيح اختزال الاختلاف الخاص بكل بداية من أجل ردها وبكيفية متصلة إلى أصل واحد).(١)

وبالإضافة إلى «هيدغر» الذي يقول فوكو إن مصيره الفلسفي كان محدداً بقراءته، تبقى «جينالوجيا نيتشه» هي التي توجه أعمال «فوكو» كلها كما يؤكد هو بنفسه؛ حيث إنها تكرّس قطيعة مع التقليد الفلسفي برمته وتفتح أفقاً جديداً يقوم على أنقاض التراث «الميتافيزيقي» الذي عمل «نيتشه» على تقويضه بمطرقته الهادمة. إن نيتشه بالنسبة لـ«فوكو» كما يقول: (هو من أيقظنا من سباتنا الجدلي والانتروبولوجي، وليست مقولات «المأساوي» و«ديونيزوس» و«مطرقة الفلسفة» و«الإنسان الأعلى» و«العودة الأبدية» سوى أصوات جديدة للتحليل تعوّض الأنساق الميتافيزيقية الأكثر عراقة. إنها المقولات التي ترسم خط فلسفة«الاختراق»و«العدمية» الذي تتبعه اليوم «قمم الفكر الجديد»).(٢)

وحيث إن «فوكو» يقارب تاريخ الفكر بمنهج تقطيع وتجزيء للزمن التاريخي إلى جملة مراحل بينها فواصل وقطائع، فإنه يفضل أن يصف نفسه ومنظوره المنهجي هذا بـ«الأركيولوجي/ الحفري». وهو بذلك يجعل بينه وبين عالم الحفريات مشابهة مقصودة، فـ«الأركيولوجي» تتبدى له طبقات الأرض متمايزة، كل واحدة منها تتسم بملامح خاصة، فيعالجها على نحو مستقل عن غيرها- وكذلك الحال في معالجة «فوكو» لطبقات المعرفة والثقافة، حيث يستبعد المنظور التاريخي القائم على مفهوم التعاقب والصيرورة المنتظمة الرابطة بين السابق واللاحق، والمتقدم والمتأخر.

وإضافة إلى استبعاد هذا المنظور التاريخي يحرص «فوكو» على إنجاز استبعاد شيء آخر هو الذات الإنسانية. فهو لا يرى وجود ذات فاعلة في التاريخ، بل ثمة بنية خفية ينبغي الكشف عنها يسميها بـ«الإبستمي»، وهو النظام المتحكّم في وعي الإنسان وسلوكه. لذا

(١) حفريات المعرفة-ميشيل فوكو: ترجمة-سالم يفوت: ٢١.

(٢) انظر: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو-د.السيد ولد أباه: ٧٣-٧٥.

كان «فوكو» يستهدف بـ«أركيولوجيته» الحفر في بنيات الثقافة من أجل تحديد «الإبستمي/ نظام الفكر» المتحكّم في كل بنية على حدة. هذا «الإبستمي/ نظام الفكر» هو الذي يشكل الشروط المحددة للتفكير والسلوك ونمط الحياة. وهو الأمر الذي يؤكد به ضرورة إحلال «مفهوم القطيعة المعرفية» بوصفه أساساً منهجياً للمعرفة الحداثية - ما بعد حداثية.

ففي كتابه «الكلمات والأشياء»؛ الذي يُعدّ أهم ما كتب ميشيل فوكو- بحسب مطاع الصفدي،[1] يعالج من خلال منهجية «الجينالوجيا-الاركيولوجيا» أربعة قرون من تكوين الفكر الأوروبي الحديث، منتهياً في تصنيفها إلى ثلاث مراحل أو بنيات، ليؤكد على وجود «إبستمي/ نظام الفكر» لكل مرحلة يعدُّ شارطاً للوعي والسلوك. فمجموع معارف كل مرحلة تاريخية محكومة بنظام وقواعد تشكل «إبستمي» المرحلة.

ويقوم فوكو بتحديد «الإبستمي» المحدد لكل مرحلة من مراحل التاريخ الثقافي الأوروبي تلك من ثم:

فعصر النهضة يتأسس على نظام «التشابه» وهو ما يعني أن خطابات هذا العصر لا يمكن فهمها إلا انطلاقاً من هذا النظام، فهي بمنزلة المقدمات أو الأسس التي ينطلق منها التفكير وتتشكل من ثم من خلالها الخطابات المعرفية والسياسية والفنية. إذ خلال هذه الحقبة كانت الكلمات جزءاً من الأشياء، أي أن العلاقة بين الكلمة والشيء كانت علاقة مشابهة، بمعنى أن الكلمات هي الواقع الذي تشير إليه. ومن ثم فالمفهوم المحدد لـ«إبستمي/ نظام الفكر» عصر النهضة حسب فوكو هو (التشابه).

يلي عصر النهضة العصر الكلاسيكي، المتمثل بالقرنين السابع والثامن عشر، ويسود في هذا العصر نظام (التمثّل والنظام). حيث لم تعد المشابهة قاعدة المعرفة لأنها قد تكون سبباً للخطأ، وبدا زمن جديد يتسم بانفصال الكلمات عن الأشياء، وانحلال التشابه وزواله، والإرهاص بالانتقال إلى منظومة مفاهيمية جديدة. وهذا الانتقال سيبدأ من نهاية القرن

(١) انظر: مقدمة مطاع الصفدي على كتاب "الكلمات والأشياء" لميشيل فوكو.

السادس عشر وبداية القرن السابع عشر حيث سيرتسم في الثقافة الأوروبية تحول نوعي، إذ انفصم ذلك الاتحاد بين الكلمة والشيء، وتبدلت فيه العلاقة الناظمة بين الكلمات والأشياء من علاقة كينونية مترابطة تقوم على مبدأ «التشابه»، إلى علاقة «تمثيل». حيث أصبحت الكلمات مجرد تمثيل للواقع لا جزءاً منه. ويحرص فوكو هنا على استحضار مفهوم العلامة للتدليل على نظام التمثيل بين الكلمات والأشياء، وأن العلاقة بينهما إنما هي علاقة تمثيل وتنظيم.

أما العصر الحديث، منذ القرن التاسع عشر، فسيطرأ فيه تحوّل جديد، إذ بدل التمركز حول علاقة الكلمة بالشيء، أصبح «الإبستمي» المنهجي يدفع نحو دراسة البنية الكامنة والمحددة، وأصبح النمط المعرفي المهيمن هو التاريخ. أصبح التاريخ أو الإنسان التاريخي هي المقولة الأساسية في هذا العصر.

وينتهي «فوكو» إلى التأكيد على أن الإنسان لم يكن موجوداً قبل القرن الثامن عشر! بمعنى أنه لم يكن هدف التفكير ولا منطلقه الأساسي. أي أن تفكير الإنسان لم يكن إنسانياً ولا للإنسان، كان لاهوتياً، سلطوياً![1]

** ** **

إننا سنجد حضوراً لهذه المنهجية والتأسيس عليها واضحاً لدى الفكر الحداثي العربي في مشروعه في إعادة قراءة التراث، حيث يتساءل «أركون» ابتداءً: (كيف نعقل الإسلام اليوم؟ بمعنى كيف نفهمه من كل الجوانب وبشكل أعمق؟) ثم يحدد كيفية ذلك بأن تتأسس قراءته أولاً على أن تكون (بشكل مختلف عن كل ما سبق).[2] وأن تسير منهجيتها (في اتجاه الشك المستمر..).[3]

(١) انظر: الكلمات والأشياء- ميشيل فوكو: ترجمة- مطاع الصفدي وفريقه، معجم العلوم الإنسانية - إشراف جان فرانسوا دورتيه - ترجمة د.جورج كتورة: ٨٣٣، مخاضات الحداثة التنويرية-هاشم صالح: ١٢٠ وما بعدها، ميشيل فوكو وتاريخ القطيعة المعرفية- رؤية نقدية - د.الطيب بو عزة-جريدة الخليج١٣/ ٦/ ٢٠٠٥.

(٢) انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد - محمد أركون: ٢٣٢.

(٣) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي - محمد أركون: ٢٩٤-٢٩٥.

وهو الأمر الذي يؤكده «العروي» حيث يقول: (لم يعد هناك بداهة جاهزة ضرورية منطقية يركن إليها الجميع تلقائياً وتتماسك بها الأفكار. لابد إذن من امتلاك بداهة جديدة، وهذا لا يكون إلا بالقفز فوق حاجز معرفي: حاجز تراكم المعلومات التقليدية. لا يفيد فيها أبداً النقد الجزئي، بل ما يفيد هو طي الصفحة. وهو ما أسميته ولا أزال أسميه بالقطيعة المنهجية).(1)

ويقول «العفيف الأخضر»: (تأسيس معرفة جديدة رهن بمحصلة الصراع بين المعرفة الجديدة والمعرفة القديمة، وتدمير هذه بتلك، وليس مصالحتها أو صهرهما في حوصلة جديدة تنقذ ما في الجديد والقديم من حسنات. لكن ذلك لا يمنع أن تظل بعض ملامح القديم مقروءة على بعض سمات الجديد.. القطيعة الحاسمة هي التي كانت صك ميلاد الحداثة، وليس التوفيق الهجين بين النقل والعقل المتناحرين لانتمائهما إلى حقلين معرفيين متضادين، العقلاني واللاعقلاني. السؤال الإبستمولوجي المركزي المطروح على فكرنا هو التالي: هل التواصل أم القطيعة مع معارف الماضي هو الذي يحدد تقدم المعرفة؟ إجابة «باشلار» التي أتبناها: القطيعة المعرفية هي وحدها السبيل إلى التجديد في حقول العلم والفكر والإبداع الفني؛ لأن المعرفة العقلانية لأية حقبة تفقد شرعيتها أي صلاحيتها الإجرائية في حقبة تاريخية مغايرة. المعرفة الجديدة لا تقوم إلا على أنقاض القديمة: على أنقاض العقلانية الأرسطوطاليسية قامت العقلانية الديكارتية التي استلهمت فيزياء جاليليو واستلهمت فيزياء نيوتن الميكانيكية، وعلى أنقاض هذه الأخيرة قامت العقلانية المطبقة الباشلارية التي استلهمت فيزياء أينشتاين في النسبية).(2)

وهذه القطيعة المعرفية هي ما يعبر عنها الفكر الحداثي العربي برفض سلطة النص وسلطة السلف.(3)

** ** **

---

(1) مفهوم العقل - عبد الله العروي: ١٠.

(2) ضرورة تدمير عوائق الفكر التقليدي - العفيف الأخضر - ضمن كتاب "قضايا فكرية: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين" : ٣٠ و٣٧.

(3) انظر: بنية العقل العربي - محمد عابد الجابري : ١١٣ - ١٢٥.

□ مركزية مفهوم التاريخية في مشروع الفكر الحداثي العربي:

يعتبر الفكر الحداثي العربي أن «التاريخية» هي جوهر «الإصلاح» الثوري الذي يريده للفكر الإسلامي، وأنه لا يمكن نقله إلى الحداثة إلا من خلال «التاريخية»، كما تقدم ذكر بعض مقولاتهم في تأكيد ذلك.[1] حيث إنه لا سبيل إلى تمرير القراءة الحداثية للتراث إلا من خلال التأكيد على نسبيته، ولا سبيل إلى ذلك إلا من خلال إثبات تاريخيته، ومن ثمّ يمكن مقاربته مقاربة نقدية.[2]

وفي ذلك يقول «أركون» إن الهدف الأساسي لمشروعه الفكري هو: (توضيح وتبيان تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية التي أدّت إلى اعتبار الشريعة وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره)!.[3] وأن ذلك لا يتم إلا من خلال المنهجية الحداثية التي تمت في الغرب، فالفكر الحديث هو وحده الذي سيساعد على تجاوز القراءة الإيمانية للتراث إلى القراءة العلمية! التي في أساسها تنطلق من فلسفة التاريخية.[4]

ومع أن «التاريخية» تقتضي الانطلاق من الأسباب التاريخية التي تخص مجال التداول الذي يشهد قراءتها ويتلقاها، لا أن تفترض أسباباً تاريخية خارجية وتعيد تطبيق تلك الأسباب التاريخية الخاصة بمجال تداولي على مجال تداولي آخر- إلا أننا نلاحظ أن الفكر الحداثي العربي لم ينفك عن إعادة إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم مقلدين أطواره وأدواره ومتبعين الأطوار نفسها التي تقلبت فيها الحداثة الغربية.[5]

---

(١) انظر: بداية هذا الفصل.

(٢) انظر: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون - مختار الفجاري: ١١٧ وما بعدها، إسلام المجددين - محمد حمزة: ٥٦ وما بعدها، الإسلام السني - بسام الجمل: ٩ وما بعدها.

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي - محمد أركون: ٢١.

(٤) انظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي - محمد أركون: ٦٤-٧٧.

(٥) انظر روح الحداثة-د. طه عبد الرحمن: ١٧٧، ١٨٩. وانظر: تجديد المنهج في تقويم التراث - للمؤلف نفسه: ١٩-٢١.

ولما كان التراث الإسلامي يدور فلكه على النص القرآني وينطلق منه،كان أهم ما اشتغل الفكر الحداثي العربي عليه هو «تورخة» النص في نظرية (تاريخية النص)!

وفي الكشف عن مضمون مفهوم «تاريخية النص» لدى الفكر الحداثي نحتاج أن نكشف عن أمرين تتضح لنا بهما مضامين هذه (المقولة المنطقية):

ماذا يعني مفهوم تاريخية النص؟ وما النتيجة التي سينتهي إليها القول بتاريخية النص فيما يتعلق بالموقف من النص القرآني؟

** ** **

□ تاريخية النص القرآني:

ينتقد الفكر الحداثي الفكر الإسلامي في كونه ما زال يستبطن القرآن بشكل شعائري طقوسي، وذلك يشكل عنده عقبة أمام تحقيق التاريخية، إذ التاريخية شرط الحداثة، والحداثة هي نتاج التاريخية.[1] وهو ما يدعو الفكر الحداثي إلى ممارسة الضغط المتزايد للحداثة على المجتمعات الإسلامية حتى يبدو التاريخ سيّد الحقيقة، ولإجبار الفكر الإسلامي على أن يتساءل عن تاريخية يقينياته الأكثر رسوخاً وتأصيلاً. إذ الحداثة وحدها هي من سيكفّ! عن تمثّل النصوص الدينية لأنها أدركت تاريخيتها.[2]

يقول «هشام جعيط»: (إن أهم شيء أتى به العلم الحديث بخصوص القرآن هو تورخَتُه، إن هذه التورخة تعين كثيراً على فهم تطور المعاني التي أتت بها الدعوة المحمدية).[3]

---

(١) انظر: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون - كيحل مصطفى: ٢٦٤.

(٢) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية - محمد أركون: ١٢٩، تاريخية الفكر العربي الإسلامي - له: ٢٢٩-٢٣٩.

(٣) تاريخية الدعوة المحمدية في مكة - هشام جعيط: ١٨٥ و١٩٤. وانظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي - محمد أركون: ١٦-١٧، مدخل إلى القرآن الكريم - محمد عابد الجابري: ٢٥٧-٢٥٩.

ومن هنا يسلط الفكر الحداثي مفهوم تاريخية النص على النص القرآني لتأكيد تشكل خطابه من خلال تاريخه الواقعي الذي انبثق منه، ومن ثم تحديد مفاهيمه ودلالاته بتاريخه. ويحدد «أركون» أن البحث الذي يشتغل عليه الفكر الحداثي حول تاريخية النص القرآني هو بحث في (كيف تشكّله لأول مرة وضمن أية ظروف وما علاقته بالظروف التاريخية التي ظهر فيها).[١]

وعلى هذا يقوم «نصر أبو زيد» بتطبيق قانون «العلاقة الجدلية» بين النص والواقع الثقافي على النص القرآني، ليذهب إلى أن النص القرآني (منتَج ثقافي)! حيث يقول: (إن العلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقدة.. إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنه تشكَّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً).[٢] ثم يبين تلك العلاقة الجدلية بين النص والواقع وكيف بدأ النص منتَجاً ثقافياً ثم صار منتِجاً للثقافة وأنّ النص مرَّ بمرحلتين مرحلة التكوّن ومرحلة الاكتمال: (وهي مرحلة صار النص بعدها منتِجاً للثقافة بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدد به مشروعيتها. إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها وبين إمداده للثقافة وتغييره لها).[٣]

إن الفكر الحداثي العربي في محاولته لما يسميه «الكشف» عن تاريخية النص لا يقتصر على «الكشف» عن التفسير التاريخي للمفاهيم والأفكار والتصورات والعقائد التي تمت على النص من خلال ما يسميه (النصوص الثانوية)، بل يتجاوزه ليشمل ما يعبِّر عنه بربط «فكر» صاحب النص! بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية.

وبذلك يتم له - كما يتصور - تحقيق هدفين: أحدهما: فهم ما يسميه «جينالوجيا» النص القرآني الذي تأسس عليه الفكر التراثي- أي جذوره ومنشأه، والثاني: تحديد

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني - محمد أركون : ٥٣.
(٢) مفهوم النص - نصر حامد أبو زيد: ٢٤، ٢٥.
(٣) المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

الوظيفة الأيديولوجية للنصوص واختبار الإمكان التاريخي للنص للتعرف إلى ما يمكن أن يقوله وما لا يمكن أن يقوله وما كان يمكن أن يقوله ولكنه سكت عنه.(١)

فالفكر الحداثي لا يقصر منهجية كشفه التاريخي على التفسير البشري الذي «مورس» على النص بل يقوم بالكشف عما يدعيه من تشكيل الواقع للنص ذاته؟! وفي هذا يقول «هاشم صالح»: (ونقصد بالأرخنة هنا الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية - القبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي.. البحث التاريخي الحديث يثبت أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته فألفاظه ومرجعياته الجغرافية والتاريخية تدل على ذلك).(٢)

فهما إذن أمران يتضمنهما مفهوم تاريخية النص لدى الفكر الحداثي:

أحدهما: دعوى تاريخية دلالاته، يقول «أركون»: (أنا أعلم أنّ الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري).(٣) وأن طريقه في (تعميم الحالات الخصوصية والأحداث الواقعية التي حصلت في زمن النبي ورفعها إلى مستوى الشمولية والكونية والتعالي، عن طريق استخدام المجازات وافتنانه في خلقها [!!]).(٤) ولأجل ذلك جعل أركون محور انشغاله منذ زمن طويل - كما يقول- في مشروعه الذي يطلق عليه اسم (نقد العقل الإسلامي) هو في إثبات نقيض ذلك!!.(٥) ومحاولة الكشف عما يسميه (التغطية) التي حاول «النص» أن يغطي بها تاريخيته!! كما يقول «هاشم صالح»: (ومعلوم أن الخطاب القرآني كان قد برع في التغطية على هذه

---

(١) انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد - محمد أركون: ٢٠٠، تاريخية الفكر العربي الإسلامي - لأركون: ٢٠-٢٢، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة-هشام جعيط: ١٨٣- ١٨٥.

(٢) تعليق هاشم صالح على كتاب أركون "القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني": ١٤، ٢١.

(٣) قضايا في نقد العقل الديني - محمد أركون: ٢١.

(٤) الفكر الإسلامي: قراءة علمية - محمد أركون: ٢٠٢.

(٥) انظر: المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

التاريخية عن طريق ربط نفسه باستمرار بالتعالي الذي يتجاوز التاريخ الأرضي كلياً أو يعلو عليه).[1]

والأمر الآخر الذي يتضمنه مفهوم تاريخية النص؛ هو دعوى تشكّل النص ذاته من خلال تاريخه الذي وجد فيه؟!

□ فإلى أي شيء سينتهي القول بدعوى (تاريخية النص)؟

إنه سينتهي بالفكر الحداثي إلى تجاوز النص ذاته الذي يعتبره العائق الأكبر للحداثة، بتجاوز دلالاته. وذلك ما سيكون بيانه عند الكلام عن مفهوم التأويل لدى الفكر الحداثي.[2]

ثم هل يتصور أن يجتمع القول بتاريخية النص على هذا النحو مع الإيمان بكونه نصاً موحى من رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلب نبينا محمد ﷺ ليكون من المنذرين؟!.. ذلك ما سيكون محورَ البحث حين الكلام عن موقف الفكر الحداثي من مفهوم الوحي.[3]

** ** **

ونحن لا ننفي عن النص القرآني ارتباطه بالظروف والسياقات التي وردت فيها الآيات القرآنية، إننا لا ننفي أن يكون القرآن نزل لتاريخ الإنسان وتحدث في تاريخه وخاطب واقعه، بل هذا هو هدف رسالته لاستصلاح العالم به. ولكن ذلك الارتباط بالسياقات والظروف التاريخية ليس باعتبار خصوصيتها بالمتلقين الأولين الذين كانوا في زمن تنزّله في العهد النبوي بل ذلك باعتبار أن الطبيعة البشرية واحدة لا تختلف

---

(١) انظر: تعليقه على كتاب أركون "القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني" : ٢١.

(٢) انظر: الفصل الرابع (مفهوم التأويل) من الباب الأول.

(٣) انظر: الفصل الأول (مفهوم الوحي في الفكر الحداثي) من الباب الثاني.

باختلاف الزمان والمكان ومن ثم يكون الموضوع واحداً، إذ الخلق خلق الله تعالى والقرآن كلامه ولا يتناقض كلامه سبحانه مع ما أراده من خلقه وركّب خلقهم عليه. ونتأمل هذا التلاقي بين الخلق الإلهي والأمر الإلهي، بين القرآن والإنسان، في القرآن كله، في مثل قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ١ - ٢] إلى أن قال سبحانه: ﴿قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الفرقان: ٦].

وفي تأمّل القصص القرآني ما يبين هذا ويؤكده، ولذلك قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُوْلِي الأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: ١١١]. وفيه قياس اللاحقين على السابقين وتحذير اللاحقين أن يحلَّ بهم ما حلَّ بالسابقين، وفيه يبين الحق سبحانه أن مقالة الكفر واحدة وإن تعدد تاريخ أصحابها وتفرق بهم، قال الله تعالى: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ ﴿٥٢﴾ أَتَوَاصَوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ [الذاريات: ٥٢، ٥٣]. فالصفة / الطبيعة التي لا تتغير أنهم قوم طاغون ومن طغى ظن أنه يستغني عن ربه وعن دينه وعن الاستجابة لدعوة أنبيائه: ﴿كَلَّا إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى ﴿٦﴾ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴾ [العلق: ٦، ٧].

ولكن الفكر الحداثي العربي أفسد هذا المعنى في القصص القرآني وجعله من باب المخيال فحسب، الغرض منه التأثير في المستمع وليس مطابقته لواقع تاريخي فعلي! وهو ما كان يتوافق - في زعمهم - مع معهود العرب ومخيالهم الثقافي والفكري آنذاك.![1] وهذا مبني على الفساد الذي ألحقه الفكر الحداثي بموضوع ثبات الطبيعة البشرية. وكم ترتب على ذلك من المغالطات وإنكار للحق. والحق أنّ إنكار ثبات الطبيعة البشرية إنما هو محض تحكّم لا

---

(١) انظر: مدخل إلى القرآن الكريم - محمد عابد الجابري: ٢٥٨-٢٥٩ و٢٧٠ و٢٩٧ و٣٤٧ و٤٢٥، وانظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية - محمد أركون: ٢٠٢-٢٠٤.

برهان عليه بل هو قائم على الخلط بين الجوهر والمتغير.. وهو خلط قديم وجد منذ الفلاسفة اليونانيين الأوائل، وكان سبباً لاضطراب مقالاتهم وابتعادهم عن الاهتداء للحق.[1]

إن الفكر الحداثي هنا يقلب القضية، فيُسقط على ما هو فوق التاريخ أحكام التاريخي! في حين أن النص من مجال آخر من مجال «الإلهي» الذي هدفه أن يرتفع بالمجال البشري التاريخي بعيداً عن ضغط التاريخ والانغماس في حاجات الدنيا، والفكر الحداثي يصنع النقيض فبدل أن يرتفع بالإنسان يقوم بإنزال النص! وبه يفسر (أسباب النزول) كما يقول «حسن حنفي»: (وكثير من الحلول لم تكن في بادئ الأمر معطاة من الوحي بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة، ثم أيّدها الوحي وفرضها. فهو ليس عطاء من الوحي بقدر ما هو فرض من الواقع وتأييد الوحي له. وهذا هو معنى أسباب النزول).[2]

في حين أنه لما كان الإنسان - فرداً ومجتمعاً - عرضة لظروف تاريخه الذي يعيشه، وابناً لبيئته، فإنه سيخضع لتلك الشروط التاريخية المتاحة بوعي أو بدون وعي؛ هذا إن استند إلى مجاله البشري وحده، ومن هنا كانت ضرورة الحاجة إلى الوحي ليكون خطاباً من خارج التاريخ المتعيّن ولينبه الإنسان ليعود إلى الوعي التام فيجاهد الموازنة بين خطاب الوحي الخارج عن التاريخ المتعين مع تاريخه المتعيِّن ويحاكم تاريخه إلى الوحي، فالوحي يبتعد بالإنسان ليجعل من التاريخ المتعيّن موضوعاً مستقلاً عن ذاته، ومن ثم يستطيع به أن يتخلص من انغماسه في شروط التاريخ بإعادة الوعي إليه.

ولكننا نجد الخطاب الحداثي يقلب هذا التصور للوحي ليجعل التاريخ/ الواقع هو الذي يصنع النص/ الوحي، وليس الوحي هو الذي يصنع التاريخ!!

وإذا كان «فوكو» -الذي هو أحد مرجعيات الفكر الحداثي العربي- قد أكّد على أن النظام المعرفي الذي ينتمي إليه الإنسان هو المسؤول عن توجيه تفكيره، وهو ما سماه

---

(١) انظر: قصة الفلسفة اليونانية - أحمد أمين وزكي نجيب محمود: ٤١-٦٨.

(٢) التراث والتجديد - حسن حنفي : ١٣٥-١٣٦.

(الإبستمي) المتحكّم في سلوك الإنسان الثقافي والفكري - فإننا نقول على غرار ذلك إن النظام المعرفي الذي يوجه التفكير الحداثي العربي هو تلك الفكرة الماركسية التي تزعم أن (الواقع هو من يصنع الفكر وليس الفكر هو من يصنع الواقع) والتي قام «جورج بوليتزر»[1] بصياغتها على النحو التالي: (ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم.. ليست حركة الفكر سوى انعكاس لحركة الواقع بعد أن انتقلت إلى دماغ الإنسان).[2]

لماذا تكون هذه الفكرة مسلّمة وهي محض تحكّم ومصادرة، وقد تكون استثناء. والتاريخ يكذّبها؛ فإن السنّة الكونية التي أقام الله التاريخ عليها قائمة على أنّ الفكر هو من يصنع الواقع. أليست دعوات الرسل كانت خروجاً على الواقع وتصادماً معه وإعادة لتركيبة المجتمع وصياغته؟ فأين الواقع الذي صنعها؟ أليس المفكرون والفلاسفة في عصور التاريخ البشري كانوا خارجين عن حدود واقعهم وزمانهم بما طرحوه من أفكار؟ فأين الواقع الذي صنعهم؟

لقد كانت تلك الفكرة في حقيقتها من صنع «ماركس» لكن الفكر الحداثي العربي جعل منها معياراً يسلّط على الأفكار ويحاكمها به بوعي أو بدون وعي!!

** ** **

(١) يساري شيوعي (١٩٠٣-١٩٤٢م)، ولد في هنغاريا وانتقل منها إلى فرنسا في أول شبابه ودرس بالسوربون إلى أن نال الأستاذية في الفلسفة والتحليل النفسي، أسس مركز التوثيق التابع للحزب الشيوعي الفرنسي وأشرف عليه.

(٢) أصول الفلسفة الماركسية-جورج بوليتزر-ترجمة شعبان بركات: ٢٧٥، ٢٧٩.

الفصل الثالث

مفهوم العقل

□ التمهيد:

لما كان الأساس المعرفي «الإبيستمولوجي» لأي نظام معرفي أو نظرية معرفية يتأسس على التصور الذي يجعله لـ(مفهوم العقل) وطبيعة إدراكه، بصفة أن العقل هو القوة الإدراكية التي يدرك بها الإنسان الأشياء ويبني عليها الأحكام ويميّز بها بين «الثنائيات المتناقضة»: التوحيد والشرك، الخير والشر، الصواب والخطأ، الحسن والقبيح..إلخ، ومن ثمّ العمل بموجبات العقل - سعى الفكر الحداثي إلى إعادة صياغة مفهوم العقل، على مستويين: مستوى نقد المفهوم «ما قبل الحداثي» للعقل، ومستوى التأسيس للمفهوم «الحداثي - ما بعد الحداثي» للعقل والذي يعدّه التصور العلمي للمفهوم.

** ** **

□ نقد الفكر الحداثي للمفهوم «ما قبل الحداثي» للعقل:

يعتبر الفكر الحداثي - ما بعد الحداثي أنّ البداية الحقيقية للنقد الثوري للعقل كانت مع «فلسفة التنوير» في القرن الثامن عشر الميلادي، وأنّ ما يقوم به من نقد مفهوم «ما قبل الحداثة» للعقل هو تعميق وتوسيع لتلك المعرفة «التحررية» التي قادها «عقل التنوير» في القرن الثامن عشر الميلادي.(1)

(١) انظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي - محمد أركون: ٢٤٠.

وفي توضيح أهمية ما قامت به فلسفة «التنوير»، في نقد مفهوم العقل، بالنسبة للفكر الحداثي؛ يقول «كاسيرر» بأن ما يميز عصر التنوير هو بلا شك موقفها من العقل، إذ لم يعد العقل مفهوماً بسيطاً وواحداً. فماذا صار يعني العقل إذن؟

يقول «كاسيرر» إنه إذا ما أجرينا مقارنة بين العقل في القرن الثامن عشر والعقل في القرن السابق عليه فإننا نفاجأ باختلاف سلبي. فإذا كان القرن السابع عشر يرى أن مهمة الفلسفة تتمثل في بناء «نسق» فلسفي؛ فإن القرن الثامن عشر قد تخلّى عن هذا النسق، وعن تلك الفكرة التي مؤداها أننا نستنتج من فكرة أو مبدأ مختلف التفسيرات الممكنة. إن العقل في فلسفة التنوير سيرتبط أكثر بالعلم «النيوتني»، وبدلاً من الاتصال بمقال «ديكارت» في المنهج تم الارتباط بعلم «نيوتن».

حيث لا تقوم طريقة «نيوتن» على الاستدلال الخالص وإنما على التحليل. إن طريقة نيوتن لا تبدأ من مبادئ ومسلّمات وإنما من وقائع وظواهر جزئية. فالظواهر هي المعطى والمبادئ هي ما يجب اكتشافها. فلم تعد مهمة العقل الإنساني تكمن في كسر حدود التجربة من أجل بلوغ عالمٍ متعالٍ، وإنما مهمته أن يعلمنا كيف نقطع ونعبر بكل أمان هذا العالم التجريبي. وهنا يظهر الفرق بحسب «كاسيرر» بين مفهوم العقل كما كان عند «ديكارت» ومدرسته من حيث إنه منطقة ومكان «الحقائق الأبدية»، هذه الحقائق التي هي مشتركة ما بين الفكر الإنساني و«الفكر الإلهي» - ومفهومه في «فلسفة التنوير» من كونه اكتشافاً بَعديّاً يقوم على التجربة.[1]

وبناءً على ذلك يرفض الفكر الحداثي - ما بعد الحداثي كل المفاهيم التي جعلتها المناهج «العقلانية» للعقل، والتي أضفت عليه صبغة الثبات في قوانينه والإطلاقية والأحادية والاستقلال عن كل مشروطياته التاريخية.

---

(١) انظر: ما بعد الحداثة والتنوير-د.الزواوي بغوره: ٩٧-٩٨.

سواء كانت المناهج الموروثة عن «الأفلاطونية والأرسطوطاليسية» التي تذهب إلى القول بالعقل الوجودي «الانطولوجي» الذي يُفسَّر بأنه جوهر مستقل مفارق للطبيعة والعقول الفردية معاً. ويصفه «أرسطو» من خلال نظريته في «العقل الهيولاني» المجرد عن المادة، وهو مكمن المقولات الأرسطية، وعنه يأخذ «العقل المنفعل» المتصل بالمادة، وهو عقل قابل للتطور والنمو بحسب ما يأخذه عن «العقل الهيولاني». وقد انتقل هذا التصور إلى الفلاسفة «الإسلاميين» في نظرية «العقل الفعَّال والعقول العشرة».(١)

أو منهج الفكر الإسلامي في اعتبار العقل السليم هو المنسجم مع تعاليم الوحي، وأن دليل النقل ودليل العقل إذا كانا قطعيين فلا يمكن أن يتعارضا؛ إذ الحق لا يعارض نفسه، وأن العقل كلما حاد عن الوحي ضَلَّ.(٢)

أو منهج العقلانية في الفلسفة الحديثة بشقيها: «العقلانية الديكارتية»، أو «العقلانية النقدية» (عقلانية كانط)، في القول بأن مصدر المعرفة هو المعرفة العقلية وهي معرفة قبلية معتمدة على المبادئ الأولية المستقلة عن التجربة الحسية تتميز بضرورتها وكليتها، كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية، ومبدأ الغائية.(٣)

---

(١) انظر: مفهوم العقل - عبد الله العروي : ١٥٢-١٥٦، تحولات تاريخ الوجود والعقل-محمد المصباحي: ٢٨ وما بعدها، وانظر ما ذكره ابن تيمية في: الرد على المنطقيين : ١٩٦-١٩٧، ومجموع الفتاوى: ٩/ ٢٨٦-٢٨٧ و١٩/ ١٠٠، وبغية المرتاد - تحقيق د.موسى الدويش : ٢٥٢.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل - ابن تيمية - تحقيق د. محمد رشاد سالم: ١/ ٨٦-١٤٧، الصواعق المرسلة - ابن القيم - تحقيق د.علي بن محمد الدخيل: ٣/ ٨٠٠-٨٤٣، وانظر نقد الفكر الحداثي لهذا التصور في: تاريخية الفكر العربي الإسلامي-محمد أركون: ٦٥، والفكر الإسلامي: قراءة علمية-محمد أركون: ١٩٤، الخطاب العربي المعاصر - محمد عابد الجابري: ٣٩-٤١، وتكوين العقل العربي-محمد عابد الجابري: ٣٠-٣١.

(٣) انظر: التأملات - ديكارت - ترجمة د. عثمان أمين: ٧٢-٧٣، نقد العقل المحض - كانط - ترجمة موسى وهبه، وانظر الفلسفة الحديثة - كريم متى : ٢٣٦ وما بعدها.

يقول «مختار الفجاري»[1] موضحاً الأمر الذي ينتقده الفكر الحداثي في منهج العقلانية في الفلسفة الغربية الحديثة: (العقلانية الغربية لم تتخلَّ عن منطق المتضادات الثنائية، بمعنى أنّ النظر إلى العالم على أنه قائم على الشيء ونقيضه يجعل الفكر مكبّلاً بالميتافيزيقا، فمقولات الخير والشر والموت والحياة والجمال والقبح وغير ذلك- ليست اليوم إلا أشياء لا معنى لها. فالموت مثلاً أصبح له في ضوء القانون العلمي الحديث: «لا شيء يضمحل كل شيء يتحول»- دلالة أخرى غير دلالته في المرجعية الأرسطية والعقلانية على حد سواء. وهكذا انتفت المتناقضات في ظل الفكر التقدمي المعاصر وعلى رأس ذلك اضمحلال ثنائية الصواب/ الخطأ، فحلَّ تبعاً لذلك الاختلاف الحقيقي).[2]

وهو ما يؤكده «أركون» ويعتبر أن العقلانية الغربية والتفكير الديني قد سارا في هذا الاتجاه نفسه، ولذلك يصف كلا الاتجاهين في مفهومهما للعقل بأنه تفكير منغلق (دوغمائي)، سواء كان في ناحيته الدينية أو ناحيته الفلسفية، عن طريق إقامتهما للنزعة المركزية الحرفية، تلك التي تقيم تضاداً بين الحقيقة والضلال، والصواب والخطأ، والخير والشر، والمعنى المجازي والمعنى الحقيقي!..إلخ.

يقول «أركون»: (إنّ المتضادات الثنائية المتعاكسة باستمرار التي أورثنا إياها تاريخ التفكير الدوغمائي الشكلي المجرد الذي ساد في الناحية الدينية والناحية الفلسفية على السواء هو الآن في طور التجاوز والانتهاء. أقصد بهذه المتضادات هنا ما يلي: العقل/ الإيمان، مدينة الله أو المدينة الفاضلة/ المدينة الأرضية الضالة، قانون الوحي/ قانون بشري وضعي، حقيقة/ ضلال، صواب/ خطأ، خير/ شر، معنى مجازي/ معنى حقيقي... إن هذه المتضادات الثنائية هي الآن في طريقها للامّحاء والتجاوز وذلك عن طريق إحلال

---

(١) أكاديمي حداثي تونسي، وأستاذ الحضارة بجامعة ٧نوفمبر بتونس العاصمة. له عدد من البحوث والمقالات والكتب يهتم من خلالها بدراسة نظريات مفكري الحداثة العرب خاصة أركون والجابري.

(٢) نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون – د.مختار الفجاري: ١٥٥.

المنطق التعددي بها، بالإضافة إلى المنهجية التداخلية متعددة الاختصاصات. يعني ذلك بشكل أكثر وضوحاً استخدام مجموعة مناهج متشابكة (من ألسنيات وعلم اجتماع وانتربولوجيا وتاريخ) تكون أكثر قدرة على غرس الفكر في شبكة الواقع المعقدة وتجذيره فيها. إن الفكر الإسلامي المعاصر الواقع تحت ضغط الثورات الاجتماعية يعيد الاعتبار من جديد لهذه المتضادات الثنائية بدلاً من أن يساهم في تجاوزها).[1]

وأما «الجابري» فإنه يستعرض بشكل مركّز وموجز تاريخ مفهوم العقل في الفكر الفلسفي،[2] ليقول إن التفكير الفلسفي منذ الفلسفة اليونانية وحتى وريثتها الفلسفة الأوربية كان قائماً على مبدأ (العقل الكلي) في اتجاهين عامين: اتجاه ينطلق من فكرة «هيراقليطس» عن العقل الكلي التي تميل إلى إقرار نوع من وحدة الوجود بين العقل الكلي والطبيعة باعتبار أن العقل الكوني هذا محايث للطبيعة غير منفصل عنها، وعليه تأسست الفلسفة الرواقية وكل الفلسفات التي تميل إلى القول بوحدة الوجود. والاتجاه الآخر ينطلق من فكرة «آناكساجوراس» لـ«النوسNous» أي العقل الكلي بوصفه مبدأ مفارقاً غير مندمج في الطبيعة ولا محايث لها. وهذه الفكرة هي التي كانت وراء الثورة السقراطية، أي فلسفة سقراط التي تأسست عليها فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو.

ويقرر أنه مهما يكن من اختلاف بين التصورين إلا أن ذلك لا يغير من جوهر التصور اليوناني لفكرة مبدأ العقل الكلي، وإنما كان مدار البحث في التفكير الفلسفي اليوناني حول تصوير العلاقة بين الطبيعة وهذا العقل الكلي،[3] من القول بمحايثته للطبيعة أو انفصاله واستقلاله عنها. يقول «الجابري»: (وفي هذا الاتجاه نفسه سارت الفلسفة الحديثة في أوروبا. يقول «مالبرانش»: «إن العقل الذي نهتدي به عقل كلي، عقل

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي - محمد أركون: ٢٤-٢٥.

(٢) انظر: تكوين العقل العربي - محمد عابد الجابري: ١٧-٣٤.

(٣) المرجع نفسه: ٢٠.

دائم وضروري. وإذا كان صحيحاً أن هذا العقل ضروري ودائم وثابت لا يتغير فهو لا يختلف عن الله». لقد بقي الفكر الأوربي الحديث رغم كل ثوراته على «القديم» متمسكاً بفكرة «العقل الكوني» متصوراً إياه على أنه القانون المطلق للعقل البشري. وسواء نُظِرَ إلى هذا على أنه قائم بذاته مستقل عن فكرة الله، أو نظر إليه على أنه هو الله ذاته، فإن العلاقة بينه وبين نظام الطبيعة تبقى هي هي: إنها المطابقة، أو على الأقل المساوقة).(١)

ثم يستعرض «الجابري» اتجاه (العقلانية الديكارتية الحديثة) التي تأسست مع «ديكارت» وبلغت أوجها مع «سبينوزا» - ليصل إلى القول بأنها لم تكن لتنسجم مع الروح العلمية التجريبية التي أخذت تسود أوروبا منذ «جاليليو» و«بيكون»، حيث إنها تعزز مبدأ الحتمية الذي لا يمكن للعلم أن يتبناه لأنه لا يستطيع أن يتحقق منه.

يقول «الجابري»: (لقد كان لا بد إذن من إعادة تأسيس العقلانية الحديثة، التي أرسى دعائمها ديكارت وبلغت أوجها مع سبينوزا، بشكل يجعلها تستجيب ليس فقط للروح العلمية ولمقتضيات التجربة، بل بصورة تجعلها تفلت من خطر الشك الذي زرعه فيها هيوم حينما طرح مشكلة السببية، مشكلة العقل ذاته. لقد ظهرت الحاجة إذن ليس فقط إلى تأكيد التطابق بين العقل ونظام الطبيعة بل أيضاً إلى المصالحة بين الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية إنقاذاً لوحدة الحقيقة ووحدة العقل معاً.. تلك كانت المهمة التي أراد «كانط» أن يضطلع بها.. عاد «كانط» إلى ما يشبه الموقف الديكارتي، فجعل العقل البشري المنظِّم للتجربة و«المشرِّع» للطبيعة، ولكن لا بما فيه من «مبادئ فطرية»، كما قال ديكارت من قبل، بل بوصفه هو نفسه جملة من القوالب القبلية (صورتا الزمان والمكان، والمقولات) التي هي عبارة عن قوالب فارغة تملأها الحدوس الحسية فتتحول إلى معرفة. وإذن فالمعرفة اليقينية ومن ثم التطابق بين العقل ونظام الطبيعة تتوقف على ما تعطيه التجربة للعقل وما يمدّ به العقل معطيات التجربة).(٢)

---

(١) المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق: ٢١-٢٢.

ولكن ما قام به «كانط» لم يصل بعدُ بتلك النتيجة إلى ما وصل إليه التصور «العلمي» والثورة المعرفية «الإبستمولوجية»: (لم تكن هذه النتيجة التي انتهى إليها كانط لترضي الفلسفة ولو أنها أرضت العلم إلى حين).[1]

لقد كان نظر «كانط» إلى طبيعة العلاقة بين العقل والطبيعة وتصوير هذه العلاقة بينهما من خلال منظور الامتداد والسكون في كلٍّ منهما. أما «هيجل» فقد نظر إليها من خلال منظور الحركة والتغير والصيرورة في كلٍّ منهما: نظرة دينامية، نظرة تاريخية.[2]

يقول «الجابري»: (لقد قيّد كانط نفسه بعلم عصره فاستلهم منه إطار فلسفته، وأسس على فروضه مسبقاته وقبلياته. ولكن العلم سرعان ما عمل على تمزيق ذلك الإطار ونسف تلك المسبقات. لقد شيّد كانط صرح فلسفته على مسلمات فيزياء نيوتن فاعتبر الزمان والمكان إطارين مستقلين عن التجربة وظروف المجرِّب.. وستأتي نظرية النسبية، مع مطلع هذا القرن، لتقول بنسبية الزمان والمكان وتعلقهما بالمنظومة المرجعية للملاحِظ، كما ستأتي نظرية الكم «الكوانتا» لتجعل الاحتمال يحل محل الحتمية).[3]

وينتهي الجابري من خلال هذا العرض ليقرر ويؤكد على تجاوز الفكر الحداثي – ما بعد الحداثي لمفهوم العقل في المناهج العقلانية السابقة، فيقول: (لقد تغيّرت جذرياً، مع الفيزياء الذرية، مفاهيم العقل ومبادؤه. تلك المفاهيم والمبادئ التي كان ينظِّم بها التجربة (مثل مفهوم الحتمية ومفهوم الزمان والمكان) – فصار لزاماً عليه أن يغيّر فهمه لنفسه. وهل العقل شيء آخر غير مفاهيمه وأدوات عمله؟).[4]

---

(١) نفسه: ٢٢.

(٢) المرجع نفسه: ٢٣.

(٣) المرجع نفسه: ٢٣.

(٤) المرجع نفسه: ٢٣.

وقد شكّل هذا التغيّر ثورة «إبستمولوجية»، ثورة في نظرية المعرفة، ومن ثم في نظرية العقل التي انطلقت مع نظرية النسبية ونظرية الكم، واستهدفت مراجعة كل شيء في مجال المعرفة مراجعة شاملة. يقول «الجابري»: (لعل أولى النتائج التي فرضتها الثورة العلمية الجديدة التي انطلقت مع بداية هذا القرن [العشرين] هي ضرورة إعادة النظر في مفهوم العقل ذاته. لقد كان الفلاسفة من قبل ينظرون إلى العقل بوصفه محتوى (قوانين العقل عند أرسطو، الأفكار الفطرية عند ديكارت، صورتا الزمان والمكان والمقولات عند كانط). أما الآن فلقد أدّى تطور العلم وتقدمه إلى قيام نظرية جديدة في العقل قوامها النظر إليه بوصفه أداة أو فاعلية ليس غير. لم يعد العقل في التصور العلمي المعاصر مجموعة من المبادئ، بل إنه «القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ»، إنه أساساً نشاط منظَّم، ولنقل «لعب حسب قواعد»)![1]

وأما النظرة التي تفسر مفهوم «العقلية» على أنها (حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة تحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة سلوكهما وتصرفاتهما) فيقول «الجابري»: (إننا أبعد ما نكون عن هذا التصور الذي لا يقوم على أي أساس علمي).![2]

إنّ النسق المادي الذي قامت عليه الفلسفة الغربية الحديثة منذ النهضة - كما يؤكد «المسيري» - هو الذي أدّى إلى هذه النتيجة الحتمية. فلقد أدى البحث -كما يقول «المسيري» - ببعض مفكري الغرب إلى اكتشاف تناقض في النسق الفلسفي العقلاني الذي قدمته مرحلة الاستنارة والعقلانية ورأوا أنه نسق غير متسق مع نفسه من خلال طرح العديد من الأسئلة الوجيهة حوله، من بينها: أليس العقل الإنساني هو ذاته جزءاً من المادة المتغيرة وما ينطبع عليه هو أحاسيس مادية متغيرة وليست ظواهر مترابطة متماسكة المعنى؟ فلماذا تنسب للعقل إذن المقدرة على تجاوز الأجزاء وإدراك الكليات والإفلات من قبضة

---

(١) المرجع نفسه : ٢٤.

(٢) المرجع نفسه: ٢٦.

الصيرورة؟ ثم إنّ الكل المادي الثابت المتماسك المتجاوز ذا الغرض هو مجرد وهم إنساني فكيف يمكن للكل أن يكون مادياً والمادة أجزاء؟ وكيف يمكن أن يكون ثابتاً والمادة في حالة حركة وصيرورة؟ وكيف يمكن أن يكون متجاوزاً والمادة لا تعرف التجاوز؟ وكيف يمكن أن يكون ذا غرض خاضع لسببية صلبة والمادة حركة بلا هدف ولا غاية؟.[1]

وهو الأمر الذي يؤكده المؤرخ الغربي «بوشنسكي» حيث يقول: (لقد كان من نتائج الأزمة العقلية والروحية لتلك الفترة أن اتسع رواج الاتجاهات اللا عقلية اتساعاً عظيماً، حتى أصبح من مميزات أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وكان الفيلسوف الألماني «كانت» قد رفض القول بأن المعرفة العقلية يمكن لها أن تدرك عالماً يقوم فيما وراء الظواهر ومع ذلك فإنه يبقى على الأقل أن العالم التجريبي تحكمه قوانين عقلية وقابلة للحساب. ثم جاء اتجاه «نقد العلم» وأزمة علم الطبيعة ليبرهنا على أن الأمر ليس كذلك وأن الشك الكانتي في قدرة العقل على المعرفة يمتد ليكون عاماً في قدرته على معرفة أي شيء. وكان العقل مفهوماً على الطريقة الميكانيكية... فجاءت أزمة العلم الميكانيكي لتؤدي بالضرورة إلى أزمة للمذهب العقلي كله).[2] ومن ثم يقول: (أصبح الاتجاه اللاعقلي الذي كان تياراً من الدرجة الثانية في خلال القرن التاسع عشر قوة رئيسية بين قوى الفكر الغربي في النصف الأول من القرن العشرين).[3]

والذي يهمنا هنا تأكيده أنّ الفكر الحداثي يحكم باستحالة أن يكون هناك عقل فطري يتساوى الناس العقلاء فيه، من حيث الاتصاف به وكونه الغريزة الإدراكية الفطرية التي أودعها الله تعالى فيهم للتمييز بين الحق والباطل والهدى والضلال، والتي لا تختلف باختلاف الزمان والمكان وإن كان يطرأ عليها الفساد، لكنّ فسادها فساد طارئ قد تتغيّر معه المفاهيم -

---

(١) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة-د. عبد الوهاب المسيري- ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد: ١٩-٢٠.

(٢) الفلسفة المعاصرة في أوروبا-إ.م.بوشنسكي: ٤٢.

(٣) المرجع نفسه: ٤٣.

من جهة العقل «الكسبي أو المكتسب» - لكنها لا تتبدّل. ومن هنا يكون وجه تقسيم العقل إلى فاسد وصحيح أو سليم- فإنه بالنظر إلى ما يطرأ على العقل لا إلى أصل ما فُطر عليه العقل؛ إذ أصل ما يُفطر عليه العقل هو الصحة والسلامة. وبقدر ما يحصّل الإنسان من العلوم النافعة يسمو عقله ويكتمل، وبقدر ما يفرّط في تحصيلها يقع الخلل ويطرأ عليه الفساد.

وقد قال الله سبحانه في بيان أنّ ما فُطر عليه الإنسان لا يتبدّل فيزول أصله أو ينعدم بالكلية وإن كان قد يتغير فيطرأ عليه الفساد : ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠] يقول ابن القيم رحمه الله: (معنى ذلك أنّ الخلق لا يتبدل فيخلقوا على غير الفطرة، ولم يرد بذلك أنّ الفطرة لا تتغير بعد الخلق.. فالله تعالى أقدر الخلق على أن يغيروا ما خلقهم عليه بقدرته ومشيئته، وأما تبديل الخلق بأن يخلقوا على غير تلك الفطرة، فهذا لا يقدر عليه إلا الله والله لا يفعله، كما قال (لا تبديل لخلق الله)، ولم يقل لا تغيير، فإن تبديل الشيء يكون بذهابه وحصول بدله، فلا يكون بدل هذا الخلق).(1)

وعلى ذلك جاء في القرآن الكريم تعليق الانتفاع بآيات الله تعالى على هذا العقل الفطري الذي تحرّر من مفسدتي الشبهة والشهوة، فقال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: ٢٤]، وقال عن أصحاب النار أن لو كانوا يعقلون لآمنوا: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]، وقال عمن لا يعمل بمقتضى عقله أنه لا يعقل حقاً: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١].

******

(١) أحكام أهل الذمة - ابن القيم : ٢/ ٥٨٢-٥٨٣، وانظر تفسير ابن كثير عند آية الروم (٣٠).

□ مفهوم العقل في الفكر الحداثي :

كانت جذور مفهوم العقل عند الفكر الحداثي -ما بعد الحداثي ذات صلة بمفهوم الاتجاه التجريبي للعقل الذي أسس له كلٌّ من «لوك» و«بيركلي» و«هيوم»،[1] والذي يصوّر العقل على أنه مجرد انعكاس للإدراك الحسي، يستمد معارفه من التجربة وحدها، فالمعرفة عنده معرفة بعدية ليس لها مبادئ قبلية تحكمها، وذهب إلى إنكار المبادئ الفطرية الأولية للعقل. فالعقل - في تصوّر الاتجاه التجريبي - صفحة بيضاء تتراكم عليه المعطيات الحسية المادية لتصبح أفكاراً بسيطة، وتتجمع الأفكار البسيطة لتصبح أفكاراً مركّبة إلى أن يصل إلى ما يتصور أنه الأفكار الكلية والمطلقات. يقول «لوك»: (فلنفترض إذن أن الذهن، على حد قولنا، صفحة بيضاء خالية من جميع الحروف، وبدون أية أفكار، فكيف يحدث أن يملأ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع الذي تطبعه فيه مخيلة الإنسان المشغولة التي لا حد لها، بتنوع يكاد ألا يكون له نهاية؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة، من ذلك تتأسس جميع معرفتنا ومن ذلك تستمد ذاتها نهائياً).[2]

فليس للعقل عند الاتجاه التجريبي خاصة تقتضي الاستقلال عن الإدراك الحسي، وكل ما في العقل من أفكار فليس سوى نتيجة للانطباعات الحسية، وهي التي تحكم على صواب الأفكار أو خطئها من خلال إمكانية رد تلك الأفكار للانطباع الذي تستمد منه وجودها من عدمه. يقول «هيوم»: (فإذا وقفنا وقفة المرتاب إزاء فكرة مما يسوقه الفلاسفة في مباحثهم، فما علينا إلا أن نبحث عن الانطباعات المباشرة التي نستطيع ردها إليها، فإذا لم يكن من الممكن ردها إلى الانطباع الذي استمدت منه وجودها فإن ذلك يؤكد ريبتنا في صحتها).[3]

---

(١) انظر: التراث والعلمانية - عبد الكريم سروش: ١٧٢-١٧٣.

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة - برتراند رسل - ترجمة د.محمد فتحي الشنيطي: ١٧٨.

(٣) انظر المرجع نفسه: ٢٥٣.

ولكنّ الفكر الحداثي - ما بعد الحداثي لم يقف عند هذا الحدّ، بل تجاوزه،[1] إذ كان له منطقه الخاص الذي يصوّر به مفهومه للعقل انطلاقاً من اشتغاله على التاريخية - المنطق المركزي للفكر الحداثي.

فإذا كان الاتجاه التجريبي يقيم منطقه في مفهوم العقل على الانطباع بالإدراك الحسي؛ فإن الفكر الحداثي يقيم منطقه على التاريخ وهو ما لا يعطيه الحس إذ ليس هو من عالمه.!

وهنا تبرز فلسفة «هيجل» لتؤسس لذلك من خلال نقده لنظرية «كانط» في إقامة العلاقة بين الحكم العقلي والانطباع الحسي. يقول الجابري في شرح ذلك: (لقد نظر كانط إلى قضية المعرفة، إلى العلاقة بين العقل والطبيعة، نظرة جامدة فوقف عند مستوى الخبرة، أي مستوى الظواهر كما تبدو ممتدة ساكنة. أما هيجل فقد نظر إلى المسألة نفسها نظرة دينامية، نظرة تاريخية. فـ«الشيء في ذاته» ليس يعطيه الحس لأنه ليس من عالمه، بل يعطيه العقل والتاريخ. من هنا ستصبح المطابقة قائمة ليس فقط بين العقل والطبيعة بل أيضاً بين العقل والتاريخ. بل إن الطبيعة نفسها ستغدو مجرد مظهر من مظاهر تطور العقل عبر التاريخ. لقد بلغ هيجل بالعقلانية الغربية أعلى قممها: لقد أحلّ العقل محل التاريخ وأحلّ التاريخ محل العقل، بأن أعطى للتاريخ معنى وللعقل حركة. فأصبح التطابق بين العقل ونظام الطبيعة لا مجرد مسألة منطقية، كما هو الشأن من قبل، بل أصبح مسألة صيرورة ومصير، مسألة «واقع» يتحقق عبر التاريخ).[2]

ويزيد «عبد الكريم سروش» الأمر توضيحاً، فيقول: (ولكن هيجل وماركس وكذلك نيتشه وشوبنهور أسقطوا مثل هذه العقلانية [التي تقول بالمبادئ الأولية

(١) انظر: ما بعد الحداثة والتنوير - د.الزواوي بغوره: ٩٨-٩٩.

(٢) المرجع السابق: ٢٣.

القبلية] وأدخلوا مسألة التاريخية بحيث أثاروا زوبعة في كل شيء.. وما أنتجه هيجل من أطروحات فلسفية جعل من العقل ينحصر في ميدان الفكر البشري والحياة الإنسانية فلا نجد في فلسفته استدلالاً [بمعنى الاستنباط][1]، على غرار ما هو موجود لدى ديكارت وكانط، بل نرى أنه وجّه ضربة قاصمة لأي نوع من الاستدلال [الاستنباط]. ومن خصوصيات العصر الجديد هو الرؤية التاريخية والنقد التاريخي الذي فتح الطريق أمام النسبية).[2]

فصار النظر إلى الإدراك العقلي بكونه ليس فيه ما هو مستقل عن التاريخ، والذهاب به خارج غطاء المطلق والثابت والأحادي، وأنّ له أصوله التاريخية التي يمكن تفكيكها والكشف عن مشروطياتها، ومن ثم فالتاريخ هو الذي يحدده.

يقول «جان بيار فرنان»[3]: (عندما نسأل العقل عن أصوله فإننا نقحمه في التاريخ ونعامله على أنه ظاهرة بشرية، من ثمّ على أنه نسبي خاضع لشروط تاريخية معينة، متقلب بتقلب الشروط. وبذلك فإننا ننتقل من مفهوم لاهوتي ميتافيزيقي عن العقل إلى شيء مخالف تمام الاختلاف، أي إلى تاريخ لأشكال الفكر العقلاني في تنوعه وتغيراته وتحولاته).[4]

---

(١) تقدم في الفصل الثاني (مفهوم التاريخية) من هذا الباب بيان التفريق الفلسفي بين الاستدلال والاستنباط ص: ١٢١ وانظر ما نقله وحيد الدين خان في كتابه "الدين في مواجهة العلم" : ٣٠-٣٥ عن "برتراند رسل" في هذا الموضوع. وخلاصة التفريق بينهما في الفكر الفلسفي أن الاستدلال هو صناعة الدليل وتركيبه، والاستنباط هو استخراج الدليل واكتشافه.

(٢) التراث والعلمانية - عبد الكريم سروش: ١٧٢-١٧٣.

(٣) مؤرخ الفلسفة الفرنسي (١٩١٤-٢٠٠٧م) أسس مركزاً للبحوث المقارنة على المجتمعات القديمة، وطبق المنهج المقارن والانتربولوجيا التاريخية في دراساته التي أعدها عن أصول الفلسفة الإغريقية وعن الأسطورة والفكر الإغريقي، ينطلق من النظرية التاريخية التي تقوم على أن الأفكار تتشكل من حقول كثيرة سياسية وثقافية واجتماعية واقتصادية.

(٤) العقل بين الأمس واليوم - جان بيار فرنان - ترجمة عبد السلام بنعبد العالي: مجلة الوحدة / بيروت / ع٢٦/ ١٩٨٦م: ١٦٧.

ومن ثم فليس للعقل في الفكر الحداثي مبادئ قبلية مطلقة ومتعالية على التاريخ، بل هو منغرس في النسبية والتحول. فهو كما يقول «أركون»: (ليس جوهراً[1] ثابتاً يخرج على كل تاريخية وكل مشروطية، فللعقل تاريخيته أيضاً).[2] وسمته الأساسية - بحسب «أركون»: (الطابع المتغير والمتحول للعقل، ومن ثم الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل.. هو شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماماً).[3]

ويقرر «الجابري» أن القواعد التي تحكم نشاط العقل ويستند إليها ليست سوى الواقع المتغير، حيث يقول في سياق جواب تساؤل يطرحه: (فما مصدر هذه القواعد؟ إن العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع. ومن دون شك فإن قواعد العقل إنما تجد مصدرها الأول في الحياة الاجتماعية التي تشكل أول أنواع الواقع الحي الذي يحتك به الإنسان، بل يعيش في كنفه. وبما أن الحياة الاجتماعية ليست واحدة، ولا على نمط واحد، فمن المنتظر أن تتعدد أنواع القواعد العقلية - ولنقل أنواع المنطق - بتعدد وتباين أنماط الحياة الاجتماعية. ومن هنا كان لكل مرحلة تاريخية منطقها).[4]

ومن ثم يؤكد «الجابري» على أنه طالما كان النظر إلى العقل بما هو جملة من القواعد مستخلصة من موضوعٍ ما بحسب توفر الموضوع؛ فإن هذا يؤكد على (ارتباطه بالثقافة التي يتحرك داخلها، الشيء الذي ينزع عنه الصبغة الإطلاقية. وأن العقل الكلي هو كلي فقط داخل الثقافة التي أنتجته).[5]

---

(١) ليس مراد أركون هنا بنفي أن يكون العقل (جوهراً) نفيَ المعنى الاصطلاحي عند الفلاسفة القدماء والفلاسفة الإسلاميين من كون العقل جوهراً قائماً بنفسه وليس صفة تقوم بالعاقل، بل مراده نفي كل معنى يقول بالمبادئ الأولية القبلية المستقلة عن تاريخها.

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد - محمد أركون: ٢٣٧.

(٣) المرجع نفسه: ٢٣٨.

(٤) تكوين العقل العربي - محمد عابد الجابري: ٢٤.

(٥) المرجع نفسه: ٢٦. وانظر: مفهوم العقل - عبد الله العروي: ١٨ وما بعدها.

ويؤكد «علي حرب» أنه مع المفهوم الحداثي للعقل لا بدّ من (الخروج المزدوج من فلك العقل الماورائي بماهياته الثابتة وحقائقه المطلقة، وعلى المنطق المتعالي بمفاهيمه المحضة وقوالبه المسبقة. فالفكرة الحية والخصبة ليست عالماً مثالياً يقوم بذاته المجردة، أو مفهوماً محضاً يسبق كل ممارسة، وإنما هي واقعة تختزن إمكانياتها، أي طاقة خلاقة تحتاج إلى الصرف والتحويل بحيث إن من يطلقها أو يتداولها يتغير بها ويغير سواه ويسهم في إغنائها وتطويرها أو تغييرها).[1]

إذن فإنّ الفكر الحداثي- ما بعد الحداثي لم يعد ينظر إلى العقل بكونه يحتوي على مبادئ أولية فطرية قبلية مستقلة عن الحس والشرط التاريخي، بل تذرّر مفهوم العقل وتفتّت ليرتبط ببنى الفهم الفردية وبالبنى الثقافية والعرقية والاجتماعية وغيرها إلى ما لا نهاية، فكل فرد أصبح مستقلاً بعقل خاص لأنه يستقل بفهم خاص. وكل بنية أوسع من الفرد كالبنية الاجتماعية أو العرقية أو غيرها تستقل بعقل جماعي خاص وبفهم جماعي خاص هو فهم الذات الجمعية. ومن هنا ينسب الجابري العقل في مشروعه النقدي الحداثي إلى العرق العربي، وينسبه أركون إلى الثقافة الإسلامية. والخلاصة أن العقل لم تعد له وحدة «كونية»، إنه وحدة تأويلية ذاتية بحسب الشروط التاريخية التي يوجد فيها.[2]

وعلى هذا يقيم «لالانـد»[3] نظريته في (العقل) ويوضح العلاقة الجدلية بين ما يسميه (العقل المكوِّن أو الفاعل La raison constituante) و(العقل المكوَّن أو السائد La raison constituee) بأن الأول (العقل الفاعل) هو النشاط الذهني الذي يقوم به

---

(١) أزمنة الحداثة الفائقة – علي حرب: ١٨٥.

(٢) انظر: الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم – د. مختار الفجاري: ٢٥٨-٢٥٩.

(٣) أندريه لالاند (١٨٦٧-١٩٦٣م) فيلسوف فرنسي، أشهر أعماله في الفلسفة موسوعته الموسومة بـ"موسوعة لالاند الفلسفية" تعد من الموسوعات المهمة في هذا المجال، وقد ترجمت إلى العربية وطبعت في ثلاثة مجلدات.

الفكر والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ، أما الثاني (العقل السائد) فهو مجموع المبادئ والقواعد التي صيغت من قِبَل العقل الفاعل والتي نعتمدها في استدلالاتنا.

ولكن «لالاند» يؤكد على أنهما يعملان من خلال علاقتهما الجدلية، وتأثير أحدهما في الآخر، وأنه لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر، فالعقل السائد هو من إنتاج العقل الفاعل، وهذا النشاط الذهني الذي يقوم به العقل الفاعل إنما يتم انطلاقاً من عقل سائد من مبادئ وحسب قواعد. وبناءً على ذلك - بحسب «لالاند» - لا يوجد هناك عقل مطلق سواء كان عقلاً فاعلاً أو سائداً، وإنما يوجد عقل تاريخي محدود بحدود حقبة تاريخية معينة. يقول «لالاند»: (إن العقل المكوَّن والمتغير ولو في حدود، هو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة. فإذا تحدثنا عنه بالمفرد (العقل) فإنه يجب أن نفهم منه العقل كما هو في حضارتنا وفي زمننا.. وبعبارة أخرى هو: منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة).(١)

وعلى هذا الأساس يبني «الجابري» تأكيده على إلغاء فكرة وجود «عقل كلي كوني» ويقول: (فالعقل كوني ومبادئه كلية وضرورية، نعم، ولكن فقط داخل ثقافة معينة وأنماط ثقافية متشابهة. وكما يقول «لالاند» نفسه فإن العقل المكوَّن «ينزَّل منزلة المطلق من طرف أولئك الذين لم يكتسبوا في مدرسة المؤرخين أو مدرسة الفلاسفة - الروح النقدية»، أولئك الذين يحكمهم العقل السائد الذي أنتجه عقل أجدادهم الفاعل، عقل ثقافتهم التي يعتبرونها الثقافة الوحيدة والممكنة، أو على الأقل العالم الثقافي الخاص بهم).(٢)

وما يذكره «لالاند» هنا في نظريته عن العلاقة الجدلية بين (العقل الفاعل والعقل

---

(١) A.Lalande: La raison et let norms."العقل والمعايير-لالاند": ١٦-١٧، ١٨٧، ٢٢٨. عن تكوين العقل العربي-الدكتور محمد عابد الجابري: ١٥-١٦.وانظر المعجم الفلسفي-جميل صليبا: ٢/ ٨٩.

(٢) تكوين العقل العربي-الدكتور محمد عابد الجابري: ١٦، وانظر: التراث والحداثة - له: ٣٣٤-٣٣٥.

السائد)؛ لا يختلف عما يذكره «فوكو» في نظريته عن (الإبستمي المعرفي)، أي «نظام الفكر» الذي يسيطر على إنتاج المعرفة ويشكِّل الشروط المحددة للتفكير طيلة فترة معينة من الزمن.(١)

إذ يسيطر في كل مرحلة تاريخية من مراحل التفكير البشري - بحسب «فوكو» - نظام فكري، بوعي أو بدون وعي، يشكّل النموذجية النظرية التي تسيطر على جماعة تلك المرحلة وينتجون من خلالها الأفكار، إلى أن تسقط وتنهار فيحل محلها نموذج/ نظام فكري آخر. فهناك - كما يذكر «هاشم صالح» - إبستمية أرسطو، وهناك إبستمية غاليليو، وهناك إبستمية نيوتن، وإبستمية أينشتاين.. وكل واحدٍ من هذه الإبستميات كان يستخدم في وقته لتفسير الكون والعالم، ومن ثم (فالإبستمية يعني نظام الفكر المسيطر في مرحلة تاريخيةٍ ما وبيئةٍ ما).(٢)

ومن هذا المنطلق الذي يؤسس له «لالاند» و«فوكو» وغيرهما؛ يبني «الجابري» نقده للعقل العربي/ التراثي. لكنه يفضّل استعارة مفهوم (اللاشعور المعرفي) الذي استعمله «جان بياجيه»(٣) في دراسته عن تكوين بنية العقل، والذي يرى الجابري أنه مفهوم إجرائي خصب يساعد (على إرجاع عملية المعرفة إلى جهاز من المفاهيم والآليات غير المشعور بها فعلاً ولكن القابلة للرصد والتحليل)،(٤) بدل إرجاع المعرفة إلى مفاهيم قاحلة مضللة

(١) انظر: كتابه "الكلمات والأشياء" - ترجمة مطاع الصفدي وفريقه، حيث استوفى فيه شرح نظريته عن "الإبستمي"، وكتابه حفريات المعرفة - ترجمة سالم يفوت: ١٨٣. وانظر ما تقدم في الفصل الثاني (مفهوم التاريخية) من هذا الباب.

(٢) مدخل إلى التنوير الأوروبي - هاشم صالح: ١٣١.

(٣) فيلسوف علم النفس والتحليل النفسي الفرنسي (١٨٩٦-١٩٨٠م)، وأستاذ تاريخ الفكر العلمي في جامعة جنيف، أثارت أعماله في علم نفس النمو والتي عرفت شهرة عالمية مع نهاية القرن العشرين نقاشات حادة وتأثيرات واضحة في مجال علم النفس والتحليل النفسي.

(٤) تكوين العقل العربي - محمد عابد الجابري: ٤١.

-كما يقول «الجابري» - من مثل مفهوم «العقلية» الذي يقوم على القول (بوجود ذهنية طبيعية فوق الزمن والتاريخ).[1]

حيث يزعم «الجابري» أن الذي يتحكّم في النشاط الذهني هو (اللاشعور المعرفي)! الذي هو: (جملة من المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ، إلخ. وإذن فعندما نتحدث عن بنية العقل العربي فإننا نقصد أساساً هذه المفاهيم والأنشطة الفكرية التي تزوّد بها الثقافة العربية المنتمين إليها، والتي تشكّل لديهم اللاشعور المعرفي الذي يوجِّه، بكيفية لا شعورية، رؤاهم الفكرية والأخلاقية ونظرتهم إلى أنفسهم وغيرهم).[2]

وأما «أركون» فإنه يفضّل أن يبقي على مصطلح «فوكو» (الإبستمي أو نظام الفكر)، مع كونه يستلهم نظرية «لالاند» أيضاً من خلال إقامة العلاقة الجدلية بين ما يسميه «المنهج» (=العقل الفاعل) و«المجال المعرفي الأصولي» (=العقل السائد).[3] ومن خلال ذلك يؤكد اعتبار أنّ العقل مجرد منهج، وهو ما يجعله متعدداً بتعدد المناهج واختلافها من واحد إلى آخر، وهذا المنهج يمتزج بمفهوم آخر أوسع من مفهوم المنهج وهو مفهوم ما يسميه (المجال المعرفي الأصولي) أو الحقل المعرفي الذي يتحرك العقل داخل دائرته سواء كان الحقل الديني أو الحقل الفلسفي أو الحقل التراثي أو الحقل الحداثي. فتتعدد المناهج داخل مجال معرفي أصولي واحد، والمجال المعرفي الأصولي يتعدد بتعدد الثقافات، وهذا التعدد والاختلاف يعود إلى اختلاف المراحل التاريخية وارتباط العقل في كل مرحلة بالمشروطيات الاجتماعية والثقافية والفكرية لكل مرحلة. ومن هنا الالتقاء مع مفهوم «الإبستمي أو نظام الفكر» كما هو عند «فوكو»، (فإذا كانت

---

(١) المرجع نفسه: ٤٠.

(٢) المرجع نفسه: ٤٠-٤١.

(٣) انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد - محمد أركون: ٢٣٧-٢٣٨.

آليات التفكير في فضاء معرفي ما تخضع لنظام معين من المبادئ أو الأصول النظرية؛ فإن تلك المبادئ أو تلك الأصول هي نفسها التي تخضع لها بنية العقل في ذلك المجال).[1]

** ** **

هنا نصل إلى التساؤل عن خصائص هذه «العقلانية الحداثية»، وما الذي يريده الفكر الحداثي من «العقل»؟

ونجد أن «الجابري» يختصر لنا تحديد المفهوم في قوله: (العقلانية النقدية في معناها الواسع هي التعامل النقدي مع جميع الموضوعات، مادية كانت أم معنوية. التعامل الذي يأخذ بعين الاعتبار تاريخية المعرفة ونسبيتها وحضور الأيديولوجي واللاعقلي فيها أو إمكانية حضوره على الدوام).[2]

إن «العقل» الذي تنادي به الحداثة - ما بعد الحداثة هو «العقل» (من حيث هو إقرار للشك المنطقي ورفض لكل حكم مسبق ولكل سلطان مهيمن) - كما يقول «فتحي التريكي».[3]

إنه العقلانية التي سماها «غاستون باشلار» (العقلانية المطبّقة). فبما أن المعارف العقلانية لأية حقبة - كما يقول «العفيف الأخضر» [4]- تتهيكل على صورة فزيائها؛ فالعقلانية الباشلارية هي بنت الفيزياء النسبية وعلى صورتها (نظرية «أينشتاين» في النسبية الخاصة) التي كانت إحدى الثورات «الإبستمولوجية» الثلاث التي يقول عنها «غاستون باشلار» إنها طردت عوائق العلم عن التقدم.

---

(١) نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون - د.مختار الفجاري : ٦٩.

(٢) المسألة الثقافية في الوطن العربي- محمد عابد الجابري: ٢٨٥.

(٣) الحداثة وما بعد الحداثة - د.عبد الوهاب المسيري ود.فتحي التريكي: ٢٠٩. وانظر، ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة - داريوش شايغان: ١٣٧-١٥٥.

(٤) ضرورة تدمير عوائق الفكر التقليدي - العفيف الأخضر - ضمن بحوث الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين: ٢٩-٣٠.

ولذا فإن العقلانية المطبّقة كما يحددها «غاستون باشلار» هي عقلانية «بعد ديكارتية» و«بعد كانطية» في آنٍ معاً. وهكذا فعلى أنقاض عقلانية القرن السابع عشر المطلقة قامت العقلانية المطبّقة كعقلانية نسبية شرطية مرنة مفتوحة على المعقد على التغير على الاحتمالات على الجديد. خلّى إذن العقل المطلق المكان لعقل عصر النسبية النسبي المتحرر من القبليات والمتفاعل مع التجربة.[1]

وهو ما يسميه «أركون» بـ(العقل الاستطلاعي المنبثق حديثاً)![2] ويتولى «أركون» تحديد خصائص هذا «العقل» وما يريده الفكر الحداثي منه؛ في التالي:

- من خصائص هذا العقل (الانفتاح) على المتضادات الثنائية، وإقامة جسور التواصل بين العقل ونقائضه، كالجنون والخيال والأسطورة. لقد التقى العقل منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر بمضاداته..[3] وحين كتب «ميشيل فوكو» عن «تاريخ الجنون» فإنه كان يقصد هذا المعنى بدقة وأنه يأس من العقل ومن ثم فَقَدَ الحد الفاصل بين العقل والجنون.![4]

فالعقل لم يعد بنية مغلقة على ذاتها ومتعارضة مع البنى المجاورة لها، بل أصبح مفهوماً منفتحاً على عناصر عدة متفاعلة فيما بينها. وهذا ما يجعل الفكر مشروطاً بعناصر أخرى فاعلة في هذا الفكر فِعْلَ العقل فيه. بمعنى أنه عند تحليل بنى هذا الفكر والحفر «الأركيولوجي» في أعماقه لا بد من الأخذ في الحسبان تأثير هذه العوامل

(١) انظر: الفكر العلمي الجديد - غاستون باشلار - ترجمة د. عادل العوّا: ١٣٥-١٧٥.

(٢) انظر من كتب محمد أركون مثلاً: تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ٢١-٢٤، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ٤١، ٤٢، ٥٨، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي: ١٤-١٥.

(٣) انظر مثلاً «ادغار موران»-من أجل عقل منفتح/ ترجمة محمد سبيلا - ضمن تساؤلات الفكر المعاصر.

(٤) انظر: التراث والعلمانية - عبد الكريم سروش: ١٧٨.

مجتمعة. فالمخيال والذاكرة - يقول «أركون» : (لا يمكن فصلهما عن العقل عندما يشتغل ويمارس فعله. فالعقل بحاجة إلى الذاكرة، كما أنه بحاجة إلى المخيال، ولا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن للخيال أن يقدمها للعقل من أجل تغذية عمله وترطيب أجوائه).[1]

■ ومن خصائص هذا العقل (التعدد)، وهذا منبثق عن النظرية الذاتية التي تشكل أساساً رئيسياً من أسس الحداثة - كما تقدم.[2] هذه النظرية تقوم على فكرة مفادها أن المعرفة مصدرها الذات العارفة وليس الموضوع المعروف. والعقل بوصفه أداة هذه المعرفة يصبح ظاهرة ذاتية بالأساس، وهذا ما ساعد - من منظور الفكر الحداثي - على تفتت مفهوم العقل تفتتَ البنى والذوات، مما أخرج مفهوم العقل من مجال الوحدة إلى مجال التعدد، فأصبح من الجائز الحديث عن عقول بعد أن كان حكراً على العقل الواحد بمفهومه الكبير.

وهذا ما يجعل «العقل المنبثق حديثاً» يحذر! كما يقول «أركون»: (من التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصِّلة للحقيقة. لماذا؟ لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج منها. و هو يرفض خطاب المنظور الوحيد لكي يبقي المنظورات العديدة مفتوحة. كما أنه يحرص على ممارسة الفكر المعقَّد لأنه يحترم الواقع ويتبناه. ويذهب في ذلك إلى تجريب الفكر الافتراضي لكي يفسح المجال لجميع أنواع ومستويات التساؤلات والإشكاليات).[3]

** ** **

---

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد - محمد أركون: ٢٤٠.

(٢) انظر: الفصل الأول (مفهوم الحداثة ومحددات الخطاب الحداثي) من هذا الباب.

(٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - محمد أركون: ١٥.

فإذا كان هذا هو تحديد الفكر الحداثي -ما بعد الحداثي للعقل، وهذه خصائصه في منظوره، فما الذي يريد أن يبنيه عليه؟

إن الفكر الحداثي - ما بعد الحداثي يبني مشروعه برمته على التأسيس لهذا المفهوم، ومن خلاله يحاول أن يخترق حدود كل ما يقول عنه «اللا مفكر فيه» أو «المستحيل التفكير فيه» في الدين الإسلامي. من خلال أمرين اثنين :

أحدهما: منهجية التأويل التي يتخذها في تأويل أصول الإسلام، إذ يكون اعتماده فيها - كما يقول «أركون» (على نظرية التنازع بين التأويلات بدلاً من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى لو كانت وجيهة ومفيدة.. وهذا المنهاج ينقذنا من السياج الدوغمائي المغلق، ويحررنا من مبدأ «الأمة الناجية»و«الأمم الهالكة» الذي أنبت عليه كتب الملل والنحل).[1]

يقول «حسن حنفي»: (وحتى إذا عرض القدماء للصلة بين العقل والنقل فإن أقصى ما يمكن قوله هو أنّ العقل أساس النقل وحتى في هذه الحالة يغيب الواقع وهو أزماتنا المعاصرة. عقل من: عقل الغني أم عقل الفقير؟ عقل المضطهِد أم عقل المضطهَد؟).[2] ويضيف: (صحيح أن العقل يتميز بصفات الإدراك، ولكن العقل أيضاً موجود في بيئة معينة وصاحبه ذو مزاج معين مرتبط بالأهواء والانفعالات وتسيره المصالح الخاصة والعامة. إن صفة الإطلاق هذه كثيراً ما تخفي تحتها كثيراً من المواقف الإنسانية النسبية. ولكن الغرور الإنساني أو الرغبة في التميز عن الآخرين وإيثار السلطة وحب التسلط يدفع الإنسان إلى خارج موقفه وبيئته ادعاء وغروراً).[3]

---

(١) المرجع نفسه: ١٤.

(٢) التراث والتجديد-حسن حنفي: ١٣٩-١٤٠.

(٣) من العقيدة إلى الثورة-حسن حنفي: ١/ ٧٨.

وهذا يعني أن «العقل المنبثق» أو «العقل الحداثي - ما بعد الحداثي» هو عقل التأويل المنفتح على لا محدودية الحقيقة ولا نهائية المعنى. وهو ما سنتبينه في الفصل التالي.

والأمر الآخر: هو تفكيك وتفتيت كل الأصول التي تحدّ من اشتغال العقل بمفهومه «الحداثي - ما بعد الحداثي» وتقيم التمييز بين «الثنائيات المتضادة» وتؤصل على أساس هذا التمييز لنظرية المعرفة.

حيث يعتبر «أركون» أنّ (من يبحث عن صحة النصوص ومن يبغي وضعها على محك العقل والتثبت من «قدسيتها» أو عدمها فهو تافه! نظراً إلى أنه ما زال متشبثاً بنظام فكري قديم، أعني المنطق الأرسطي، الذي عفا عليه الزمن وتم تجاوزه من طرف العلوم الإنسانية الحديثة).(1) وينتقد «أركون» الفكر الإسلامي بأنه لم يتعرف إلى هذه الحقائق بعدُ (ولم يدخل بعدُ في هذا الحقل الجديد من المعقولية والفهم).!(2)

وعلى هذا يتم انتهاك كل المسلّمات وتعرية البداهات كافة وإعادة «تنظيم» العلاقة مع ما كان يُعتقد أنه أصول ثابتة.!

وهذا ما سنتبينه في الأبواب التالية لهذا الباب بتوفيق الله.

** ** **

(1) الفكر الإسلامي قراءة علمية-محمد أركون: ٥٨.
(2) المرجع نفسه.

الفصل الرابع
مفهوم التأويل وجدلية الدلالة

□ التمهيد:

يعلن الفكر الحداثي بأنّ مشروعه مع التراث هو مشروع تأويلي وليس مشروعاً استئصالياً!، ولذلك يشكّل مفهوم التأويل بالنسبة للفكر الحداثي أساساً منهجياً - فلسفياً مركزياً في مواجهته مع التراث، من أجل إخضاع التراث لمفاهيم الحداثة وأدواتها. ولا يتم له ذلك إلا من خلال صياغة حداثية لمفهوم التأويل، وهو الأمر الذي سينتهي به إلى استئصال التراث والقطيعة معه!!.

ونجد أن هذه الفكرة فكرة مطّردة مع كل المناهج التي أرادت أن تقيم «علاقة» هدم! مع التراث، أي تريد أن تخضعه لأدواتها التي تمثّل مراداتها، لا أن تُخضِع أدواتها له. كالذي قامت به التيارات الباطنية وتيارات الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

ولا شك في تناقض هذا الموقف وفي كونه مصادرة في الوقت ذاته؛ فطالما انتسب أصحاب تلك التيارات إلى التراث فإنّ هذه النسبة تقتضي الاعتراف بتفوقه على أدواتها القبلية، أي تلك التي كانت تقيم منهجيتها المعرفية عليها قبل أن تتعرف إلى التراث، ومن ثم لا بدّ من خضوعها لأدوات التراث ومنهجيته المعرفية.

وقد مورس على النص الديني ثلاثة أنواع من المناهج التي هي خارج مجاله التداولي وأدواته المعرفية، هي: المنطقية الأرسطوطاليسية التي تسمى البرهانية وهذا النوع هو الذي تأثرت به المناهج الكلامية، والنوع الثاني: المنطقية الأسطورية المثالية المتمثلة في الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة وهذا النوع قد أخذ تواصله في الغنوص العرفاني

الباطني والفلسفة الإشراقية، والنوع الثالث: المنطق الأنثربولوجي- التاريخي الحديث، وهو المنطق الذي ينتمي إليه الفكر الحداثي، والذي يعتمد الواقع التاريخي الذي تنتمي إليه جماعةٌ مَّا ليحدد ما تريده من النص بما يتوافق مع المشروطيات التاريخية.(١)

وكل هذه الأنواع التي أرادت أن تحاكم النص بأدواتها يجمعها أنها تقرأ وتنقد النص بأدوات خارجية ليست هي الأدوات ولا اللغة التي تحدث بها النص. ومن هنا تكون إشكالية هذا النوع من القراءة التي لا تنتهي. والنتيجة المشتركة بين كل تلك المناهج التأويلية هي إخراج النص الشرعي عن ظاهره المراد به إلى أهواء أصحابها. ويمسي الأمر كما قال ابن القيم: (إنه لو أخرج [الشرع] عن ظاهره بتأويل المتأولين انتقضت عرى الإيمان كلها، وكان لا تشاء طائفة من طوائف أهل الضلال أن تتأول النصوص على مذهبها إلا وجدت السبيل إليه). (٢)

وغرضنا في هذا الفصل هو الدراسة النقدية للمنهجية الأخيرة المتعلقة بموضوع دراستنا عن الفكر الحداثي، وهي منهجية التأويلية الحداثية.

*****

اختلفت لدى الفكر الحداثي المفاهيم والمقولات والأدوات اختلافاً جذرياً عما كان يدور في دائرة التفكير التراثي الإسلامي، نتيجة للاختلاف الجذري لمنطق التفكير منذ عصر النهضة الأوروبية وخاصة منذ «هيغل» ومنطق الجدل «الديالكتيكي». ومن ثَمَّ فإن إشكالية الممارسة التأويلية في الفكر الحداثي العربي المعاصر انتقلت إلى إشكالية أخرى مغايرة؛ لا ترى في ممارسة أقطاب كلا المرحلتين اللتين وُجِدتا في تاريخ الفكر التراثي إلا مزيداً من «التضليل»! الذي مورس على الفكر العربي الإسلامي.

---

(١) انظر: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية - محمد أركون: ٢٨٧.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم-اختصره محمد بن الموصلي: ١/ ٨.

ولذلك فإن الفكر الحداثي يرفض نتائج كلا المرحلتين السابقتين: المرحلة التي تم فيها تقعيد ضوابط عملية الفهم والاستنباط التي كان سببها الاختلاف الذي طرأ بين (الفقهاء والمحدثين)، والمرحلة التي حدث فيها اتصال التفكير الكلامي بالفكر الفلسفي اليوناني، وهو ما دعا فيها التفكير الكلامي إلى الإصرار على محاولة إيجاد منطق توفيقي بين العقل كما صورته الفلسفة اليونانية والنقل.

وسبب رفض الفكر الحداثي العربي لذلك؛ هو لاختلاف مفهوم النص ومفهوم العقل ومفهوم العلاقة بينهما في الفكر الغربي المعاصر، الذي يتخذ مرجعيته المفاهيمية منه. وبناء على موقفه من مفهوم «النص» و«العقل» أخذ يلتزم بآليات تأويل مختلفة ومتعددة فيما بينها، ما بين آليات تأويل التحليل النفسي والأنثروبولوجي والبنيوي والظاهراتي والنظريات اللسانية المعاصرة والنظرية المقصدية والتداولية المعاصرة.

ولكن هذا يدعونا إلى أن نتتبع أولاً - بشيء من الإيجاز - التحوّل الذي طرأ على النظرية التأويلية في الفكر الغربي المعاصر، ومن ثمَّ التعرف إلى الكيفية التي بُنيت عليها نظريات القراءة والتأويل الحداثية، ثم التعرف إلى الكيفية التي يطبق بها الفكر الحداثي العربي نظريات التأويل وجدليات الدلالة الغربية على النص الديني.

*****

□ السياق الفلسفي والحضاري لإشكالية التأويل في الفكر الغربي:

إن دراسة الأفكار والنظر إليها من خلال سياقاتها ومآلاتها شرط منهجي مهم للوقوف على التحليل النقدي الدقيق الذي يكشف عن حقيقة تلك الأفكار ويحدد الموقف النقدي منها.

ومن هنا فإن إشكالية التأويل لدى الفكر الغربي والتي عُدّت القضية الفلسفية الكبرى التي تشغله في عهده المعاصر؛ إنما هي نتاج ما حصل على سياقه الاجتماعي والفلسفي

والثقافي من تغيرات لا تعد من قبيل التغيرات التواصلية بين ماضٍ يبني وحاضر يقوِّم ويتمِّم، بل هي تغيرات من قبيل الثورات التي أحدثت زلزلة في كل سياقه الحضاري. وهو الأمر الذي يؤكد على ضرورة استجلاء وإدراك المضمون الفلسفي والحضاري الحقيقي في السياق الغربي لإشكالية التأويل لاستيعاب القضية في منظومتها المتكاملة.

إننا سنسأل عن السياق الحضاري والاجتماعي والفلسفي، وعن مركب الأسباب الذي أدّى إلى تحرّك إشكالية التأويل من الهامش الأكاديمي إلى المركز الحضاري. لَمَ تحوَّل الإنسان الغربي من الإنسانية «الهيومانية» والاستنارة إلى البنيوية ومنها إلى ما بعد البنيوية والتفكيكية؟

الإجابة عن هذه الأسئلة ستكون مساعدة في إدراك الإشكالية التأويلية التي حصلت في الفكر الغربي.

وسنجد - بحسب «المسيري» [1] أن ذلك يعود إلى مركب من الأسباب نذكر منها ما يلي:

١) الصدمة التي أحدثتها الأحداث التاريخية الكبرى في الحضارة الغربية مثل: الإمبريالية والأيديولوجية العنصرية (الداروينية النيتشوية) التي ساندت الغزوة الإمبريالية للعالم، والحربين العالميتين (الغربيتين) الأولى والثانية، والإبادة الغربية للسكان الأصليين في بلاد مثل أمريكا الشمالية، والإبادة النازية لبعض العناصر (غير المفيدة) وبعض أعضاء الأقليات الإثنية والدينية والعرقية مثل الغجر واليهود وكبار السن والمعاقين، إلخ. فها هي حضارة العقلانية والإنسانية (الهيومانية) تكتشف أن سلوكها لا تضبطه قواعد العقلانية والإنسانية وأنها حضارة النهب والإبادة المتوحشة.

---

(١) انظر: اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود- د. عبد الوهاب المسيري: ١٤٠-١٤٦، الحداثة وما بعد الحداثة - له: ٤٦-٦٨.

٢) تعدد الاتجاهات التي ركّزت على تقويض الذات والموضوع من خلال الثورات التي قامت بها الرؤى الفلسفية والفيزيائية والبيولوجية والتي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فإنّ عملية التقويض هذه تعني صعوبة وجود علاقة بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك أي صعوبة وجود علاقة بين الدال اللغوي والمدلول الذي يشكِّل جزءاً من الواقع.

٣) تصاعد معدلات «الترشيد الإجرائي» في المجتمعات الغربية، أي اكتشاف أنجع السبل لتوظيف الوسائل (أية وسائل) في خدمة الغايات (أية غايات)، أي أنه ترشيد ينصرف إلى الإجراءات ولا يهتم بالغايات. ففي إطار اقتصاديات السوق الحر أصبحت القضية هي: كيف يمكن تحقيق أعلى معدلات الأرباح بغض النظر عن نوعية المنتج (الأسلحة-الأفلام الإباحية-الطعام)؟ أي أن الاقتصاد انفصل عن الإنسان وأصبح هدفاً في حد ذاته. وقد حدث الشيء نفسه في مجالات أخرى للنشاط الإنساني (السياسة - الفلسفة - الوجدان - الجنس)، حيث أصبح كل نشاط مرجعية ذاته يحكم عليه بمعايير مستمدة منه هو ذاته، وهذا يعني انفصاله عن الواقع الإنساني المركب الذي خلقه الله عليه.

ويمكن القول إن أزمة المعنى في جوهرها هي اكتشاف الإنسان الغربي أن حياته قد أصبحت من خلال كل ذلك دالاً بلا مدلول وحركة بلا معنى. ويصل هذا الاتجاه إلى ذروته في الترشيد الإجرائي وفي أخلاقيات الصيرورة، أي التزام جميع الأطراف بقواعد اللعبة وبالإجراءات دون الاتفاق على الهدف النهائي منها، أي التزام بالدال دون المدلول وبالحركة دون الغاية وبالفعل والإجراءات الأداتية دون الهدف.

٤) تمَّ في خطوة تالية لما سبق: «ترشيد» اللغة وتحييدها في المجتمع الصناعي الحديث، مثلما تمَّ «ترشيد» وتحييد معظم جوانب الحياة، فاللغة في المجتمع الصناعي

أصبحت لغة واحدية تشير إلى أشياء محددة.. وأصبحت هي لغة البيروقراطية التي تتعامل مع البشر بشكل تكنوقراطي من خلال نماذج كمية رياضية.

فهي أداة العقل الأداتي (أي العقل الذي يحوِّل العالم إلى مادة استعمالية) في القمع والسيطرة والتوجيه، وهي لغة الصحافة الإخبارية والإعلام العالمي التي تقول كل شيء ولا تقول شيئاً!. ومع ازدياد التسلّع (أي تحول كل شيء إلى سلعة) وتغلغل العلاقات التعاقدية والتبادلية تغلغلت اللغة التعاقدية «الرشيدة» في الحياة الخاصة للناس وأصبحت وسيلتهم الوحيدة للتعبير عن أنفسهم.

٥) في هذا السياق ظهرت فلسفة الوضعية المنطقية وظهر الفكر الوضعي الضيق، الذي يرى أن اللغة لا بد أن تكون محايدة تماماً لا تحمل أي مضمون أخلاقي أو عاطفي، على أمل أن تصبح حسب تصور أصحاب الفلسفة الوضعية شفافة تماماً وموصِّلة بشكل كامل وقادرة على تمثيل الواقع، ويمكن للقارئ من خلالها أن يمسك بواقع صلب متماسك ومحدد. بل يفترض الفكر الوضعي أن مثل هذه اللغة طبيعية فثمة تقابل بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة وثمة تقابل كامل بين اللغة والواقع إذ إنه لا توجد أية مسافة بين الدال والمدلول.

وقد أصرَّ المناطقة الوضعيون على أن الجمل الإخبارية أو الخبرية هي جمل يمكن التأكد من زيفها أو صدقها من خلال التجربة والاختبار، وما لا يمكن التأكد منه بهذه الطريقة ليس بجملة. ومن ثم فإن كل الجمل عن الدين والأخلاق والجمال أشباه جمل لا معنى لها.

وباختصار شديد يحاول التفكير الوضعي اللغوي أن يضيق الثغرة بين الدال والمدلول إلى أقصى حد بحيث تصبح العلاقة بينهما علاقة بسيطة ومباشرة وبحيث يشير الدال إلى مدلول محدد. ولكنه في الوقت نفسه - وهنا تكمن المفارقة - يفترض انفصال

الدال عن المدلول في المجال الديني والمجال الأخلاقي اللذين يشكّلان المساحة الكبرى من الوجود الإنساني.

ويعتمد المنهج الفلسفي للوضعية المنطقية في الدلالة اللغوية على أساس أن كل عبارة/ دال لا بد أن يقابلها حقيقة محسوسة ليكون لها معنى/ مدلول، وما لا يتحقق فيه هذا الشرط فليس له معنى.

وفي تصوير ذلك يقول «زكي نجيب محمود»: (العبارة الميتافيزيقية التي تخبرنا عن شيء غير محس عبارة فارغة من المعنى لسبب بسيط وهو أنها ليست مما يجيز المنطق أن يكون كلاماً على الإطلاق. المنطق يقبل الكلام إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه، فإما أن يصدقه بعد التحقيق أو يكذبه. أما الكلام الذي يستحيل بطبيعة تركيبه أن نتصور وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه فهو كلام خِلوٌ من المعنى).[1]

ثم يبين «زكي نجيب» ما تقصده الوضعية المنطقية بالوسيلة التي يتم من خلالها التحقيق من صدق العبارة أو كذبها، وأنها ليست سوى دلالة الحس والواقع التجريبي، حيث يقول: (يزعم لنا الميتافيزيقي أنه قد جاءنا بعلم عن الحقيقة التي لا تدخل في نطاق الطبيعة المحسوسة المشهودة، إذ هو يحدثنا عن أشياء تتجاوز عالم الشهادة والحس. فنسأله من أي المقدمات استخلصت نتائجك التي انتهيت إليها؟ أليس يتحتم عليك أن تبدأ بشهادة حواسك؟ وإذا كان ذلك كذلك، فكيف يجوز أن تستنبط من مقدمات حسية نتائج حقيقة أخرى خارجة عن نطاق الحواس؟ إنك إذا بدأت بمقدمات تجريبية وحصرت نفسك فيما تنبئك به فيستحيل أن تستدل على وجود شيء أو صفة مما يخرج عن نطاق التجربة).[2]

---

(١) موقف من الميتافيزيقا - الدكتور زكي نجيب محمود: ٧٨، وانظر: المنطق الوضعي - له: ١٨٢-١٨٣.

(٢) موقف من الميتافيزيقا: ٨٢.

٦) ثم ظهر تمرد على هذا الاتجاه الوضعي المنطقي، فبدلاً من اللغة الموضوعية المغرقة في الموضوعية ظهرت لغة ذاتية مكتفية بذاتها لا تشير إلى عالم الأشياء. وبذا يكون دعاة اللغة الذاتية قد قبلوا إحدى مقولات الوضعية المنطقية أي انفصال الدال عن المدلول في المجال الإنساني ودفعوا بها إلى نتيجتها المنطقية.

وأصبحت هذه اللغة الذاتية هي اللغة الوحيدة المقبولة في عالم الفن على وجه الخصوص. فهو يعبِّر عن عالم المبدع الجوَّاني ولذا فهو مرجعية ذاته لا مضمون له (تعليق المضمون). ولهذا السبب نجد أن الفن الحداثي يزداد إبهاماً وتعقيداً حتى أصبح فناً نخبوياً رغم ثورته على البرجوازية.[1]

وابتعدت اللغة عن المعنى وهذا ما تمّ التعبير عنه بـ «انفصال الدال عن المدلول» أو «اللغة عن الواقع».

يقول «المسيري»: (تنبأ «إرنست كاسيرر» بأن اللغة ستصبح سلاح الشك العدمي، وسلاح العداء للفلسفة بعد أن كانت سلاح الفلسفة. وبالفعل أصبحت اللغة هي هاجس الإنسان الغربي وأصبح هدف كل العدميين - بعد أن اكتسبت اللغة هذه المركزية - إثبات فشلها حتى تصاب الإبستمولوجيا نفسها بالشلل. فالهجوم على اللغة كأداة للتواصل بين البشر هو هجوم على المشروع الإنساني بأسره وعلى مفهوم الإنسانية المشتركة وعلى مقدرة الإنسان أن يراكم المعرفة وأن يتعامل مع الآخرين من خلال منظومات معرفية وأخلاقية مشتركة. أي أنه تعبير عن العدمية الفلسفية الناجمة عن تبني موقف لا عقلاني مادي).[2]

** ** **

---

(١) انظر ما ذكره د. عبد العزيز حمودة عن هذه النخبوية الحداثية في كتابه: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: ٧-١١.

(٢) اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود - د. عبد الوهاب المسيري: ١٣١.

□ تَشكُّل النظرية التأويلية الغربية الحداثية:

في هذا السياق الذي تقدم وصفه آنفاً بدأت تتشكّل لدى الفكر الغربي نظرية تأويلية حداثية تحت ضغط تلك الأزمات الفلسفية والحضارية التي مرَّ بها.

كانت بداية تَشكُّل النظرية التأويلية الحداثية في الفكر الغربي المعاصر مع «فرديناند دي سوسير» الذي يُعدُّ صاحب التأثير الأكبر على نشأة «البنيوية اللسانية»، كما يؤرخ له النقاد، وذلك من خلال تأسيسه لنظريته حول انفصال الدال عن المدلول.[١]

والمقصود بمفهوم «الدالّ والمدلول» في «علم اللسانيات»: أن الدالّ هو العلامة اللغوية اللسانية - وقد تكون غير لسانية - التي يعبَّر بها عن معنى مجرد هو المتصوّر الذهني الذي يدلنا عليه ذلك الدال، والذي بحصوله نقول إننا فهمنا هذا المعنى المجرد الذي هو المدلول.[٢]

وخلاصة ما ذهب إليه «دي سوسير»: أن العلاقة بين «الدالّ والمدلول» علاقة اعتباطية، محض تحكمية. فالغرض نفسه يمكن أن يشار إليه بكلمة في لغة وبكلمة في لغة مغايرة أو مختلفة بلغة أخرى، وهذا ما يسمى منذ «سوسير» بـ«تحكمية الإشارة».[٣] ولذلك حين أراد «رولان بارت» (الناقد البنيوي/ التفكيكي)[٤] أن يصوِّر مسار النقد الأدبي المعاصر أخذ يؤكِّد على أن المحدِّد لهذا المسار للنقد الأدبي إنما هو (انطلاقاً من

---

(١) انظر: دروس في الألسنية العامة - فرديناند دي سوسير : جمع فيه محاضراته التي كان يلقيها في جامعة جنيف خلال الفترة (١٩٠٦-١٩١١م)، وأطلس الفلسفة-لجماعة من المؤلفين الألمان: ٢٣٩. وانظر: الأسلوبية والأسلوب - د. عبد السلام المسدي: ٢١، ٤٢-٤٣، ٧٢-٧٣، ١١٧.

(٢) انظر: الأسلوبية والأسلوب - د. عبد السلام المسدي: ١١٧، الحداثة وما بعد الحداثة - د. عبد الوهاب المسيري: ٣١.

(٣) انظر: دروس في الألسنية العامة - دي سوسير: ٨٨-٩٠، ومعجم العلوم الإنسانية-جان فرنسوا دورتيه: ٦٥، و٥٧٣-٥٧٥. وانظر الأسلوبية والأسلوب - د. عبد السلام المسدي : ١١٨.

(٤) انظر: الخطيئة والتكفير-عبد الله الغذامي: ٦٠ وما بعدها.

اعتباطية الإشارة وكونها حرّة التوجه نحو المدلول، ومن ثم قدرتها على تغيير ذلك المدلول واستبداله).[1]

والتعبير بـ(الدال والمدلول) عوضاً عن التعبير بـ(اللفظ والمعنى) يشير إلى بُعد جديد في الألسنية الحديثة، هو أن العلامة اللغوية (الدال) ليس بالضرورة أن تدل على (مدلول) هو شيء، وإنما هي تحيل إلى مجرد مفهوم ذهني.[2]

فما يذهب إليه «فرديناند دي سوسير» هو أن علاقة الدالّ بالمدلول لا تستند إلى أية صفات موضوعية كامنة في الدالّ، ومن ثم فالعلاقة بين الدال والمدلول ليست ضرورية أو جوهرية أو ثابتة فهي علاقة اعتباطية أو عشوائية. ويرى «دي سوسير» أن النظام اللغوي هو نسق إشاري مبني على علاقة الاختلاف بين الثنائيات المتعارضة، وهو اختلاف بين الأصوات والإشارات الدالة تقابلها اختلافات بين الأفكار والأشياء (المدلولات)، دون أن تكون هناك علاقة ضرورية بين الاختلافات القائمة بين الثنائيات في عالم الدوال من جهة والاختلافات القائمة بين المدلولات من جهة أخرى. فاللغة نظام من العلاقات والاختلافات الثنائية المتعارضة ليس لأجزائها هُوية أو جوهر أو حتى وجود خارجها. الكلمات إذن توجد داخل شبكة الاختلافات اللامتناهية ومعنى الإشارة ينبع من اختلافها مع إشارة أخرى والنظام اللغوي كلياً يعمل من خلال سلسلة الاختلافات والثنائيات المتعارضة. فالمعنى ليس كامناً في الإشارة نفسها ولا حتى يضاف إليها وإنما هو أمر وظيفي يحدد من داخل شبكة العلاقات داخل النص نفسه أي أن المعنى يولد من داخل اللغة نفسها وليس من الواقع.[3]

** ** **

---

(١) انظر: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية- عبد الله الغذّامي: ٤٨.

(٢) انظر: النظرية اللغوية عند فرديناند دي سوسير-سعد الصويان: مجلة الدراسات اللغوية/ المجلد ٣/ ع٢/ ١٤٢٢هـ: ١١٢.

(٣) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة - د. عبد الوهاب المسيري: ٣٢-٣٤.

□ نقد نظرية انفصال الدالّ عن المدلول:

إنّ هذه الفكرة؛ فكرة «انفصال الدال عن المدلول» إذ تعني أنّ الأسماء لا علاقة لها بمسمياتها وأنّ الإشارات ليست لها علاقة بما تشير إليه إلا من جهة التحكّم والاعتباط- فإنها تؤدي إلى أن تصبح اللغة لغة مصطلحية تتحدَّد من خلال تاريخية الزمان والمكان والبيئة الثقافية.

وهي بهذا تستبعد اللغة الاشتقاقية التي تعني أن للكلمات أصولاً من ألفاظ ومعانٍ، وهذه الأصول هي التي تردّ إليها الألفاظ المولَّدة والمعاني المستجدة وتراعي الإبقاء على الصلة بينها وبين الأصول ويبقى التواصل في اللغة. وهذا ما حفظه الله تعالى للغة العرب، ولعل من حكمته سبحانه في أن ينزل القرآن بلسان عربي مبين أنَّ اللسان العربي كان أقدر على الإبقاء على اللغة الاشتقاقية.[1]

إن الفكرة الضرورية -كما يؤكد «المسيري»- هي أن لكل شيء مركزاً/ أصلاً وبدون هذا المركز/ الأصل فإننا لن نعرف للشيء بداية أو نهاية أو اتجاه، أي أنه ستسود الفوضى والنسبية. واللغة لا تختلف عن أية ظاهرة إنسانية إذ لا بد أن يكون لها مركز، وإن لم يكن لها مركز فإن الكلمات (الدَّوالَّ) ستكون في حالة فوضى كاملة.

ومن المعروف أن المشروع الإنساني بأسره يستند إلى اللغة بوصفها وسيلة للتواصل بين البشر وللاحتفاظ بثمرة تفاعلهم مع الطبيعة حتى لا تبدأ كل تجربة مع الطبيعة/ المادة من الصفر، وحتى يمكن للإنسان أن يزداد تركيباً ويحتفظ بمقدرته على تجاوز ذاته الطبيعية/ المادية وعلى تجاوز الطبيعة/ المادة.

والتواصل اللغوي يعني أن ثمّة إنسانية مشتركة وأن ثمّة ثقة في أنه يمكن توصيل

---

(١) من أشهر التآليف في موضوع الاشتقاق في لغة العرب وقيامها على ذلك الأصل: كتاب "معجم مقاييس اللغة" لابن فارس، وانظر ما عدّه السيوطي من التآليف في هذا الباب في كتابه "المزهر": ١/ ٣٥١.

المعنى، وأن ثمّة علاقة بين الذات والموضوع، والفكر والواقع، وعلاقة بين ما يقال وكيف يقال، وعلاقة بين الدالّ والمدلول بتأكيد انفصالهما واتصالهما في الوقت نفسه.[1]

إن هذه النظرية لا تستقيم لأصحابها إلا مع إنكار وجود الخالق الذي هو المرجعية النهائية للكون والإنسان والخلق كلهم؛ لأنها مبنية من الأساس على إنكار وجود أصل/ مركز تعود إليه مرجعية الأشياء.

وعقيدة الإيمان بالله وتدبيره للخلق هي وحدها التي تؤدي إلى تماسك الكون وتكوُّن مصدر معقوليته ومنع الفساد عنه. كما قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [فاطر: ٤١]، وقال تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١].

وثنائية الثابت والمتحول والإنسان والطبيعة وفي نهاية الأمر ثنائية الخالق والمخلوق؛ هي ضرورة واقعية لا يمكن تجاوزها. ولذا فيمكن للدوال حينئذٍ أن تشير إلى مدلولات، ويمكن للغة أن يكون لها معنى ويمكن التوصل إلى معيارية صحيحة.

ودعاة ما بعد الحداثة؛ حين ينطلقون من الإيمان بانفصال الدال عن المدلول؛ فإنهم يسعون من خلال ذلك إلى تقويض أية ثنائيات، فأية ثنائية في تصورهم هي صدى للثنائية الأولى في النظم التوحيدية، أي ثنائية الخالق والمخلوق. وكما يقول «دريدا»: «إن الوجه المفهوم للإشارة (المدلول) يتجه دائماً نحو وجه الإله (المدلول المتجاوز)». فإن ربطنا الدال (وجه الإشارة المحسوس) بالمدلول (وجه الإشارة المفهوم) فإن اللغة تصبح بذلك متمركزة حول المبدأ الواحد، متوجهة نحو أصل الإنسان الرباني. ولكن إن عزلنا الدال عن المدلول - كما يقول «دريدا» - فإنها تصبح جزءاً من صيرورة المادة.

---

(١) اللغة والمجاز-د. عبد الوهاب المسيري: ١٣٠-١٣١، ١٣٥-١٣٦، وانظر الحداثة وما بعد الحداثة- له: ٣٠-٣٥.

إذن فإن فصل الدال عن المدلول هو تحطيم للغة وتحطيم للثنائية التكاملية وإطلاق للصيرورة وإنكار للأصل الرباني للإنسان والطبيعة، بحيث لا يتوجه المدلول نحو «المركز المتجاوز»، بل يسقط كل شيء في قبضة لعب الدوال والصيرورة.(١)

وانفصال الدال عن المدلول - كما يقول «المسيري» - قضية لغوية لها أبعاد معرفية كلية ونهائية وهي تضمر: تأكيد أن اللغة نسق مكتف بذاته وقوانينها كامنة فيها، وتأكيد أن اللغة لا أصل لها أو أنها غير معروفة الأصل. وهذا نمط عام في الفلسفات المادية التي ترى أن أصل العالم هو مادة قديمة ذاتية التنظيم لم يخلقها أحد وأن الخلق عملية غير مفهومة وغير معروفة تمت بالصدفة وإن وُجد إله فهو المحرك الأول وحسب.

ومن ثم فإن انفصال الدال عن المدلول يعني أن اللغة الإنسانية تسقط في قبضة الصيرورة شأنها شأن الظواهر الطبيعية وتصير نظاماً مستقلاً له قواعده المستقلة عن إرادة الإنسان.(٢)

ثمّ إن قضية «المصطلحية» التي أراد بها التفكير اللساني الغربي حلَّ إشكالية الدلالة؛ قد انقلبت لتكون من أعقد القضايا المشكِلة في التفكير اللساني الغربي، لسببين:

أحدهما: أن الفكر البنيوي حاول أن يتجاوز «البُعد الميتافيزيقي» للغة، المتمثل في التقابل بين «الاستعمال الأصل» القائم على دقة الدلالة وأحاديتها، و«الاستعمال المجازي» القائم على التجوّز في العبارة وعدم الاهتمام بالوصول بها إلى دقة الدلالة.

لكن البنيوية لم تستطع الخروج عما يفرضه التفكير اللساني من وجود الثنائية بين ما عبّر عنه «عبد السلام المسدي» بـ«الواقع اللغوي الأصل» و«الواقع الطارئ أو العرضي». ويبيّن «المسدي» اضطراب «الأسلوبيين» في تحديد ما يسميه «الواقعين اللغويين» وإيجاد المصطلح المعبِّر عنهما. حيث رصد المصطلحات المعبر بها عندهم عن «الواقع الأصل»

---

(١) اللغة والمجاز: ١٣٨-١٤٠.

(٢) اللغة والمجاز-المسيري: ١٣٥-١٣٧.

من مثل: الاستعمال المألوف، والكلام الفردي، والوضع الحيادي، والدرجة الصفر، والنمط العام، والعبارة البريئة..إلخ. وكذلك المصطلحات المعبر بها عندهم عن «الواقع العرضي» من مثل: الانزياح، والتجاوز، والانحراف، والإطاحة، والانتهاك..إلخ.[1]

ثم يصف «المسدي» ما يتضمنه هذا الاضطراب بقوله: (إن هذه الطفرة الاصطلاحية تكشف نسبية المفهومين: مفهوم الواقع اللغوي النفعي [الطارئ] ومفهوم اللغوي المكرَّس [الأصل]، لا فقط بعضهما إلى بعض بل كذلك نسبية كلٍّ منهما إلى المواضعات التاريخية والسوسيولوجية).[2]

ومع نسبية كلا المفهومين فإن التفكير اللساني لم يستطع الإفلات من ثنائية «الأصل/ المجاز»، وهو ما يعني أن اللغة المصطلحية تبقى مع ذلك ذات «بنية أسطورية» و«بُعد ميتافيزيقي»، وهو الأمر الذي جعل النقّاد يصفون ما انتهى إليه التفكير اللساني الغربي المتمثل في الفكر البنيوي وما بعده بالإخفاق الكبير.[3]

والأمر الآخر في إشكالية «المصطلحية»: أن المصطلح يبقى دائماً ذاتيّاً، لأنه مرتبط بالمستعمِل وبظروفه المحيطة وبطريقة تعامله مع محيطه وبطبيعته النمطية النفسية. ولذلك لا يمكن تحديد المعنى الاصطلاحي لأي لفظ إلا بربطه بمستعمِله، وبالسياق العام الذي استعمل فيه.[4] وهو الأمر الذي أدى في النهاية إلى التحوّل من نظرية المعنى إلى نظرية الفهم، حيث لا يعكس تحديد معنى المصطلحات إلا الفهم الذاتي لقارئها. وهو ما سيأتي بيانه في هذا الفصل.

** ** **

(١) انظر: الأسلوبية والأسلوب – د. عبد السلام المسدي: ٧٨–٨٠.

(٢) المرجع نفسه : ٨٠، وانظر: ٨٠–٨٤.

(٣) انظر: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون – د. مختار الفجاري : ١٧٣.

(٤) نقد العقل الإسلامي عند أركون: الصفحة نفسها.

□ من البنيوية إلى التفكيكية:

إن النظريتين اللتين تمثلان التأويلية الحداثية كما أسس لها «دي سوسير» وقامتا على تطبيق نموذجه في انفصال الدال عن المدلول؛ هما نظرية البنيوية والتفكيكية، وتندرج تحتهما نظريات تفريعية لا تخرج عن الفكرة العامة لهاتين النظريتين.[١]

فأما البنيوية فخلاصة نظريتها: أن الكاتب أو المؤلف لا يعرف ما يقوله لأن اللغة هي التي تتحدث بالنيابة عنه!. وذلك أن البنيوية حاولت من الناحية الفلسفية أن تبتعد عن الاتجاهين المتقابلين القائمين آنذاك: اتجاه الوجودية المغرق في نظرية المركزية الإنسانية، واتجاه المنطقية الوضعية المغرقة في الموضوعية المتطرفة. ووجدت ما تسعى له في مفهوم البنية اللغوية، فالبنية ليست ذاتية أو موضوعية. ولذلك تكاد تكون البنية اللغوية عند البنيويين هي المحرك الأول. إذ تنظر البنيوية إلى أن بُنى اللغة والأساطير هي التي تتحدث من خلال الإنسان لا أنه يتحدث هو من خلالها، وهي تسبق الإدراك العقلي وهو يتكون من خلالها.[٢]

وقد انطلقت البنيوية على أساس أنها تمثِّل نقداً علمياً يقوم على النموذج اللغوي، ولكنها وقعت في أمرين: أحدهما أنها اشتغلت بآلية الدلالة وتركت ماهية الدلالة، حيث انهمكت في تحديد الأنساق والأنظمة وكيف تعمل، وتجاهلت ماذا يعني النص، ومن ثم فشلت في تحقيق المعنى.

والأمر الثاني أنها عممت تطبيق النموذج اللغوي على الأنساق أو الأنظمة غير اللغوية، وتحولت إلى أن تكون سجينة اللغة ولذلك ظهرت ما بعد البنيوية حين اكتشفت أن النموذج اللغوي لا ينطبق بالضرورة على الأنساق أو الأنظمة غير اللغوية.[٣]

---

(١) انظر: البنيوية وما بعدها - تحرير جون ستروك - ترجمة د. محمد عصفور: ١٣-٢٨.

(٢) انظر: رهان التأويل - محمد بو عزة: مجلة ثقافات/ البحرين/ ربيع ٢٠٠٤: ٢١. والأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون - كيحل مصطفى: ٢٥٤، والحداثة وما بعد الحداثة - المسيري: ٦٩.

(٣) انظر: المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيكية - د. عبد العزيز حمودة: ٩-١٠، ١٧٧ وما بعدها.

وقد وجِّه للبنيوية النقد من جهتين: من جهة أن النموذج اللغوي لا ينطبق بالضرورة على الأنساق أو الأنظمة غير اللغوية، وهنا ظهرت البنيوية الماركسية مقابل البنيوية اللغوية أو الشكلية. والجهة الثانية من جهة أنها ذات بعد ميتافيزيقي وعودة إلى الأصول وهنا ظهرت التفكيكية ضداً على البنيوية. وقامت على الشك في كل الأنظمة والقوانين، واستبدلت بـ«النموذج»: ذاتية القراءة ورفض نهائية النص أو إغلاقه لتصل إلى نظرية لانهائية المعنى.[1]

فالتفكيكية ترى أن مفهوم البنية عند البنيويين ومفهوم اللغة عند «دي سوسير» لا يزالان «ملوَّثين» بـ«الميتافيزيقا»، فهي وجود عقلي يشبه مقولات «كانط» الفطرية المتجاوزة لعالم التفاصيل الحسية والصيرورة.

وترى أن البنيوية في دراستها للبنى تستعيد للإنسان شيئاً من مركزيته وللعالم شيئاً من العقلانية والمعنى. وكشفها عن تماثل البنيات يعني إمكانية التواصل والتوصل إلى حقيقة ما. وكل هذا في نظر «دريدا-فيلسوف التفكيكية» عودة للأوهام الإنسانية الهيومانية وللبحث الميتافيزيقي عن الحقيقة وتجاوز للصيرورة وعالم الحس. فلم يتحقق السقوط التام في عالم الصيرورة، إذ لا تزال هناك علاقة ما بين الدال والمدلول، ولا تزال هناك إمكانية للتواصل وللوصول إلى المعنى، ولا يزال هناك مفهوم للطبيعة البشرية. ومن هنا وسع أنصار ما بعد الحداثة (أنصار التفكيكية) المسافة بين الدال والمدلول إلى أن انفصلا تماماً. وأصبحت الدلالة مجرد أثر من استخدامات سابقة، وسقطت اللغة في قبضة الصيرورة التي أطلق عليها «دريدا» (la difference) المأخوذة في الفرنسية من معنى التأخير والإرجاء والاختلاف بمعنى التعليق الدائم للمعنى، فهو دائماً مختلف ومرجأ متناثر في الكلمات المختلفة ولا يمكن جمعه إذ لا يوجد مركز.

---

(١) انظر: المرجع نفسه: ٢٩١ وما بعدها.

فمعنى كل كلمة في أي نص يتحدد من خلال اختلافها عن الكلمات الأخرى في النسق اللغوي ثم في الكلمات الأخرى داخل النص. ومن ثم فالمعنى لا يمكن أن يكتمل إلا بعد قراءة النص بأكمله، ولكن هذا النص يحيل القارئ إلى نص ثانٍ يحيله إلى نص ثالث، وهكذا، وهو ما يعني أن المعنى النهائي قد تم إرجاؤه وتعليقه إلى ما لا نهاية.. ولم يبق سوى تفكيك النصوص ليبين الهُوَّة التي تفصل اللغة عن الواقع والدال عن المدلول.(١)

** ** **

كان صراع النظريات التأويلية الحداثية في الفكر الغربي بين البنيوية والتفكيكية وما تفرع عنهما حول تحديد نظرية الفهم بعد أن تم انتقال البحث التأويلي معهما من نظريات المعنى إلى نظريات الفهم.

فما المراد بذلك وإلى أي شيء سينتهي؟.

☐ **من نظرية المعنى إلى نظرية الفهم:**

بعد أن تمّ للاتجاه الحسي التجريبي التشكيك في إمكانية المعرفة اليقينية الموضوعية، ولم تفلح محاولة عقلانية «كانط» النقدية في ردم الهوة بين عقلانية «ديكارت» وشكية «هيوم» إذ انتهى به الأمر إلى القول بنسبية الحقيقة المتمثلة في تفريقه بين إدراك ظواهر الأشياء الممكن وإدراك الأشياء في ذاتها غير الممكن بالنسبة له، ومن ثمّ ظهرت النسبية ونظريات عدم التحدّد (الكوانتم) والتي تصرّ على أن الذات الإنسانية لا تدرك الواقع بشكل دقيق، وأن الواقع نفسه متغير متحوِّل لا يمكن القبض عليه ولا الإمساك به. وظهرت الفلسفات التي سددت ضربة إلى الثبات في كل أشكاله الممكنة في الطبيعة أو المجتمع أو الذات الإنسانية، وإنما هو تغير مستمر وصراع دائم. وتم تقويض الطبيعة الإنسانية وجودياً ومعرفياً:

(١) انظر: اللغة والمجاز – د. عبد الوهاب المسيري: ١٤٦-١٤٨، الحداثة وما بعد الحداثة – له: ٧٠ وما بعدها.

فالإنسان إن هو إلا مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية، وإدراك الإنسان للواقع ليس عقلانياً وإنما تحكمه مصالحه الاقتصادية ورغباته، ومن ثم فلا يمكن بناء أنساق معرفية وأخلاقية مشتركة تستند إليها الطبيعة الإنسانية. وقد تقدم شرح هذا فيما سبق.[1]

كان هذا هو التأسيس الفلسفي الذي قام عليه هذا التحول من نظرية المعنى إلى نظرية الفهم أو من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة أو من موضوعية التأويل إلى ذاتية القراءة. كما سنشرحه فيما يلي.

وكانت النظرية الفلسفية لقضية انفصال الدال عن المدلول بمنزلة الإطار الفلسفي العام لمواصلة البحث الدلالي اللغوي داخل مقولته الفلسفية تلك.

وكان الأصل الأولي التأسيسي الذي قام عليه منطق التأويلية الحديثة هو إقامة «الفهم» بدلاً عن «المعنى» والانتقال من النظريات التي كانت تبحث عن المعنى الحرفي أو «المجازي»،[2] إلى النظرية التأويلية الحداثية: «نظرية الفهم»، التي ترفض التفسير الحرفي والتفسير «المجازي»، وتعتبر الثاني مكملاً للأول ويشاركه في الإرادة ذاتها التي هي «إرادة تجاوز أو سد الهوة التي حفرها التاريخ».![3] والتي يؤرخ لها ابتداء من «شلاير ماخر» ومن بعده «فلهام دلثاي».

---

(١) انظر: الفصل الثاني (مفهوم التاريخية) والفصل الثالث (مفهوم العقل) من هذا الباب. وانظر: الحداثة وما بعد الحداثة - د. عبد الوهاب المسيري: ١٦-٢٩.

(٢) المجازي يراد به هنا: تقريب المعنى دون تجسيده تماماً، وهو ما يذهب إليه المسيري ويعتبره الوسيلة الممكنة لإدراك الوجود الإنساني المركب والعالم المتجاوز، بدلاً عن المعنى الحرفي الذي يعتبره غير ممكن وينظر إليه بأنه يؤدي إلى الحلولية. انظر: اللغة والمجاز-المسيري: ١٥٨-١٩١. وهذا المفهوم للمجاز مع كونه يحتاج إلى تحرير إلا أنه يختلف تماماً عن مفهوم "المجاز" الذي يدعو إلى استعماله الفكر الحداثي ويعني به المعنى الأسطوري الرمزي التخييلي اللانهائي الدلالة. كما نجده عند أركون ونصر أبو زيد. انظر مثالاً: تاريخية الفكر العربي الإسلامي-أركون: ٢٠٠-٢٠١، النص السلطة الحقيقة-نصر أبو زيد: ١٨٩، وإشكاليات القراءة وآليات التأويل-نصر أبو زيد: ١٢١-١٢٣.

(٣) انظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة-عبد الكريم شرفي: ٢٤.

وقد اعتبر «بول ريكور» هذا التحول في نظرية التأويل ثورة «كوبرنيكية» أولى في تاريخ «الهرمينوطيقا».[1] إذ كان التحول فيها كما يقول: (من سؤال ما معنى النص في الهرمينوطيقا الكلاسيكية إلى سؤال ما الفهم في الهرمينوطيقا الحديثة).[2]

وبما أن «الفهم» مرتبط بالإنسان فإن هذا الفهم يتغير من شخص إلى آخر ومن زمن إلى آخر وهو ما عبَّر عنه «غادامير» بقوله: (أن نفهم يعني دائماً أن نطبق المعنى على وضعيتنا الراهنة).[3]

وإذا كان التباعد بين زمن «تولُّد» النص وزمن فهمه يظل يمتد؛ فالمنطق يقضي بأنه لا بد من وضع قواعد وأصول تضبط فهم النص. وهو ما سعى إليه «شلاير ماخر»، حيث انطلق (من مبدأ «أولية سوء الفهم»؛ أي أننا معرضون لسوء الفهم أكثر من كوننا نفهم بكيفية صحيحة ومناسبة، خصوصاً إذا تقدم النص في الزمن وصار أكثر غموضاً والتباساً بالنسبة إلينا. ومن هنا كانت الحاجة إلى تأسيس «علم» أو «فن» للتأويل يعصمنا من سوء الفهم).[4]

ثم لاحظ «غادامير» أن التأويل الذي ظهر مع «شلاير ماخر» و«فلهام دلثاي» كان يركز كثيراً على البعد النفسي السيكولوجي لمؤلف النص، ومن ثم التعامل مع النص على أنه تعبير عن مقاصد المؤلف وتجربته الذاتية، وأن التأويل من هذا المنظور هو القدرة على إعادة بناء مقاصد المؤلف وتجربته الذاتية كما كانت- فكان أن عمد «غادامير» إلى التأكيد

---

(١) Hermeneutics مصطلح تقني ظهر استعماله في الدراسات التأويلية في الفكر الغربي، وهو يعني فهم طبيعة النصوص وكيفية تفسيرها واستعمالها. وقد تبلور في سياق الدراسة الإنجيلية وفي مجال الدراسات الدينية الأكاديمية. انظر: مقدمة في الهرمينوطيقا-دايفيد جاسبر - ترجمة وجيه قانصو: ١٥-١٩.

(٢) انظر: الهرمينوطيقا والفلسفة- عبد الغني بارة: ١٢٤- ١٢٥، ١٧٥-١٨٦،ومن فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة-شرفي عبد الكريم: ١٨، ٢٤-٣٦.

(٣) انظر: نقد العقل الإسلامي عند أركون- مختار الفجاري: ١٤.

(٤) انظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة-شرفي: ٢٥-٢٦.

على إجراءين جوهريين هما هدف مشروعه التأويلي برمته: (ضرورة تخليص عملية الفهم من الطابع النفسي الذي وسمتها به رومانطيقية «دلثاي وشلاير ماخر»، وضرورة فصل النص عن ذهنية المؤلف وروح العصر الذي ينتمي إليه. ثم ضرورة تحويل الاهتمام إلى عملية الفهم في حد ذاتها؛ في حيثياتها الخفية وفي بعدها التاريخي أي انفتاح النص على الوجود الاجتماعي والتاريخي).(١)

وأكد «غادامير» على أن فهم النص إنما يتم من خلال التفاعل بين أفق النص وأفق المؤول أي أفق الماضي وأفق الحاضر وهي ما يسميه «فكرة التطبيق»: (وهكذا فإن الفهم والتأويل لا يمكنه أن يستقل عن الأفق الراهن للمؤول ولا عن الأفق الماضي للنص بل ينجم عن انصهارهما أو اندماجهما. وفي هذا الاندماج بالضبط تجد مسألة البعد التاريخي لظاهرة الفهم، أيّاً كان موضوع الفهم، حلّها المناسب).(٢)

وبهذه الكيفية تتم عملية التأويل/ الفهم عند «غادامير» بـ(أن يحرر النص في أهدافه ومضامينه الدلالية والفكرية من المقاصد الأصلية للمؤلف ومن العلاقة الضيقة التي تربطه بأفق متلقيه المعاصرين ومن العلاقة المحدودة والتاريخية التي تربطه بأفق المتلقين اللاحقين وجعل الفهم سيرورة الحوار والتفاعل الخلاق والمستمر بين أفق النص الماضي والأفق الحاضر لكل ذات متلقية).(٣)

وقد شكلت هذه النظرية أرضية خصبة لمنظري «جمالية التلقي» والخلفية المعرفية التي تتأسس عليها نظرية «هانس روبرت ياوس» حول تاريخ «التلقيات الأدبية المتعاقبة»،

---

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل-نصر أبو زيد: ٢٠-٢١، ومن فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة-عبد الكريم شرفي: ٣٦.

(٢) فن الخطابة وتأويل النص ونقد الأيديولوجيا-غادامير: ١٦. انظر من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة- عبد الكريم شرفي: ٤٣.

(٣) انظر المرجع نفسه: ٤٩.

حيث عدوها تأسيساً لعملية الفهم على مفهوم التفعيل والتحقيق بعد أن كان يتأسس على مقولة المعنى اللا زمني أو اللا تاريخي الذي كان يُمنح لنصوص الماضي. حيث يصبح تاريخ فهم النصوص وتأويلها سلسلة مستمرة من التداخلات بين أفق النص الماضي وآفاق الانتظار الراهنة التي تتغير دائماً. ومن هنا كانت مهمة «جمالية التلقي» كما يقول «ياوس»: (أن تكتشف في الاهتمامات المسيطرة في تطبيق المقدمات المنطقية المتغيرة تاريخياً التي تظهر في تاريخ التفسير النصي).[1]

ولكن «غادامير» أراد الاعتناء بالرؤية الفلسفية التي تشكل قاعدة الفهم أكثر من الاعتناء بمشكلات صياغة المبادئ الصحيحة للتأويل، حيث يركز على تسليط الضوء على ظاهرة الفهم نفسه وما تتأسس عليه من قاعدة فلسفية. إنه يريد أن يتناول سؤالاً أكثر أولية، وهو كيف يكون الفهم ممكناً، ليس فقط في الدراسات الإنسانية بل في خبرة الإنسان بالعالم كلياً؟ وهنا يقوم «غادامير» بربط فلسفة الفهم بفلسفة «هيدغر» في التحليل الزماني للوجود الإنساني الذي يؤكد على أن الحركة الأساسية للوجود الإنساني تتألف من تناهيه وتاريخيته، وتستغرق -من ثم- كل خبرته بالعالم. حيث يقول: (أعتقد أن التحليل الزماني للوجود الإنساني عند هيدغر قد برهن بوضوح على أن الفهم ليس موقفاً للذات الإنسانية بين غيره من المواقف العديدة، وإنما الفهم هو طريقة وجود «الدازاين» نفسه. وإنما بهذا المعنى قد قمت باستخدام مصطلح «هرمنيوطيقا» هنا).[2]

وبقريب من نظرية التطبيق عند «غادامير» نجد نظرية «مفهوم المسافة» عند «بول ريكور»، بين النص في استقلاليته عن اللغة الزمانية والمكانية المحددة التي كُتب بها، وعن الكاتب، وعن المتلقي المعاصر للنص، لينفتح على عوالم دائمة التجدد وقابلة للاستعادة

---

(١) انظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة-عبد الكريم شرفي: ٢٣.

(٢) عن فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا - د. عادل مصطفى: ٢٧٧-٢٧٨. وهو يترجم عن كتاب "غادامير": "الحقيقة والمنهج".

التأويلية ضمن شروط مغايرة: (اتخاذ المسافة هذا ليس مجرد إجراء خارجي تقوم به الذات القارئة، كما أن المسافة ليست مجرد ابتعاد زمني أو ثقافي عن النص، بل إنها تقوم داخل النص نفسه؛ وذلك بين لغة زمان ومكان محددين، أي بين لغة تاريخية عارضة، وبين معنى يفتحنا على عوالم متجددة وقابلة للاستعادة التأويلية ضمن شروط مغايرة. وهكذا فإن المسافة ولدت مع اللغة ذاتها، كما أن معاصر نصٍّ ما يخدع نفسه حين يتوهم أنه في موقع محظوظ من هذا النص بالنسبة لمؤولي العصور اللاحقة).[١]

وهكذا يحقق شرط «المسافة» قابلية النص للاستعادة التأويلية المتجددة ولا يكون لمعاصر النص الذي كتب النص في زمانه مزية على جمهور قارئي النص على مر العصور. (وفعل الكتابة الذي هو تثبيت مادي للخطاب هو شرط لظاهرة أساسية أعمق وهو استقلالية النص، وهذه الاستقلالية من جوانب عدة؛ فهي استقلالية تجاه قصد الكاتب حيث يتحرر النص من قصد المؤلف، وهي استقلالية تجاه المشروطيات الاجتماعية والثقافية التي حكمت إنتاج النص، وهي استقلالية تجاه المتلقي والقارئ. فما يقوله النص عند «بول ريكور» لا يتطابق بالضرورة مع ما يريد كاتبه قوله، أي: أن الأشياء التي يقولها النص لا تخضع لقصود المؤلف لأن عالم النص يفجِّر عالم كاتبه. وبهذه الكيفية فإن «ريكور» يتجاوز التراث الرومانسي الذاتوي للهيرمينوطيقا الذي كان منصباً على قدرة المخاطب أو القارئ في الانتقال أو الترقي إلى الحياة النفسية للمخاطِب أو المؤلف، ويتجاوز أيضاً التراث الموضوعاتي الذي يربط النص بمرجعية واقعية هي الأحداث التي يصفها النص بعد تدوينها في خطابات).[٢]

ويدعو «ريكور» في التعامل مع «عالم النص» إلى (القطع مع البحث عن القصود والنيات المختفية خلف النص، وأن نتجه نحو الأشياء التي يقولها ونحو العالم الذي

---

(١) انظر: النظرية التأويلية عند بول ريكور-حسن بن حسن: ٤٦، وانظر التأويل والأنسنة في فكر محمد أركون-مصطفى كيحل: ٩٢.

(٢) انظر: محمد شوقي الزين-تأويلات وتفكيكات،فصول في الفكر الغربي المعاصر: ٧٧، والأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون-كيحل مصطفى: ٩٤-٩٥.

ينفتح عليه، فإن النص ينفتح على عالم أو عوالم متجددة للحياة ولا يحيل إلى قصود خفية. إن ضرب الوجود الذي ينفتح عليه النص هو الإمكان أو هو الوجود الممكن بما أنه يخضع لإمكان الاستعادة التأويلية المستمرة).[1]

ويبين «ريكور» أن منشأ (صراع التأويلات)[2] يأتي من جهتين: من جهة الوثوق بالرموز والنص، ومن جهة عدم استيعاب أن فهم رموز النص ليس غاية في ذاته؛ بل الغاية هي فهم الذات المؤولة لذاتها وتحقيق وجودها من خلال التأويل، فالذات هي نتاج الفهم والتأويل.

وعليه فيجب أولاً - بحسب «ريكور»- التعامل مع الرمز على طريقة «فرويد وماركس ونيتشه»: (باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولاً إلى المعنى المخفي وراءها. إن الرمز في هذه الحالة لا يشف عن معنى بل يخفيه، ويطرح بدلاً منه معنى زائفاً، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولاً إلى المعنى الباطني الصحيح).[3] وثانياً استيعاب التكامل بين فهم النص وتأويله وفهم الذات وتأويلها، وأن الذات هي نتاج عملية الفهم والتأويل. إذ هي (لا تمارس وجودها الحقيقي ولا تفهم ذلك الوجود إلا من خلال الفضاءات الرمزية-الدلالية. ومن هنا كان فهم الذات يمر عبر فهم رموز تلك الذات اللا شعورية «الحلم،النكتة،فلتات اللسان.. عند فرويد»، أو الأيديولوجية «أشكال الوعي الاجتماعي عند ماركس»، أو الرمزية «كل أشكال التعبير الثقافي من أدب وفن وفلسفة..عند نيتشه» وهكذا فإن الذات لا يمكن أن تفهم ذاتها ولا يمكن أن يتحقق لها ذلك أبداً «دون وساطة الرموز والعلامات والآثار

---

(١) النظرية التأويلية عند بول ريكور-حسن بن حسن: ٤٥، وانظر: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون - كيحل مصطفى: ٩٢.

(٢) ألّف بول ريكور كتاباً بهذا العنوان (صراع التأويلات: دراسات هرمنوطيقية) خصصه لشرح هذه الفكرة - ترجمه د. منذر عياشي.

(٣) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل-نصر أبو زيد: ٤٤.

الثقافية». وهذا يعني أن فهم النص لا يكون غاية في ذاته بل يتوسط علاقة الذات بذاتها، ويعني أن تأويل النص لا يكتمل إلا بتأويل الذات المؤولة لذاتها حيث تتمكن من فهمه بشكل أفضل ومغاير).[1]

و«ريكور» بهذا يقلِّل من أهمية المقاربة النصية التي تقوم بها «البنيوية اللسانية» على وجه الخصوص، والتي لا تتجاوز النص إلى الذات.[2] فإن البنيوية تقوم على أساس تجاوز ثنائية الذات والموضوع بإخضاعهما معاً لفكرة نظام اللغة، وفي «البنيوية الماركسية» إخضاعهما لمستويات الواقع بأبعاده الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وهو -من ثم- ما يجعل النص يشير إلى معطى خارجي محدد سلفاً، ويشلُّ من ثم فاعلية المؤلف والناقد معاً، لأنهما يخضعان لنوع من الجبرية الصارمة.[3] إن هذه هي الفكرة التي تقوم عليها نظرية «البنيوية» كما أسس لها «كلود ليفي ستراوس» وتلقفها عدد من المفكرين الفرنسيين لتطبيقها على مجالات تخصصاتهم المختلفة؛ أمثال «رولان بارت» في مجال النقد الأدبي، و«جاك لاكان» في ميدان التحليل النفسي، و«لوي ألتوسير» في تحليله النقدي للماركسية - مؤداها أن هناك أبنية عقلية لا شعورية عامة تشترك فيها كل الثقافات الإنسانية رغم ما بينها من تباين واختلاف، وأن الوسيلة الوحيدة للكشف عن هذه الأبنية اللا شعورية وفهمها؛ هي اللغة.[4]

(يرفض ريكور الفهم البنيوي للغة على أساس أنها نظام مغلق من العلاقات لا يدل على شيء خارجه..لم تعد اللغة باختصار شكلاً للحياة ولكنها صارت نظاماً قائماً على

(١) انظر: النص والتأويل-بول ريكور: ٤٧-٤٨، وصراع التأويلات - له : ٣٦-٤٢، ومن فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة-عبد الكريم شرفي: ٥٠-٥٢.

(٢) انظر: صراع التأويلات - بول ريكور: ٧٩-٨٩، ومن فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة-عبدالكريم شرفي: ٥٢.

(٣) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل-نصر أبو زيد: ٢٠.

(٤) انظر: صراع التأويلات - بول ريكور: ٦٧-٧٩، ومقال "جاك دريدا فيلسوف فرنسا المشاغب"-أحمد أبو زيد-ضمن كتاب "جاك دريدا والتفكيك"-تحرير د.أحمد عبد الحليم عطية: ١٩-٢٠.

الاكتفاء الذاتي للعلاقات الداخلية. لقد ركزت البنائية في التحليل اللغوي على اللغة لا على الكلام باعتبار أن اللغة تمثل النظام أما الكلام فيمثل حدثاً لغوياً. النظام يمثل الثبات والقابلية للفهم وأما الحدث فهو فانٍ ويستعصي على الفهم. ومن هذا المنطلق يبدأ «ريكور» في تأسيس نظريته للمعنى: إن الحدث اللغوي يتجلى في الجملة هذه الجملة ليست مجموع كلماتها ولكنها كينونة مستقلة، إنها قد تشير إلى الحدث اللغوي ولكن هذا الحدث لا يفنى ويبقى في الجملة، والعلاقة بين المعنى والحدث اللغوي علاقة جدلية. إن اللغة لا تتكلم ولكن الناس يتكلمون والحدث اللغوي يشير في جانب منه إلى المتكلم وفي جانب منه إلى الكلام والعلاقة بينهما علاقة تأثير متبادل.. ينتقل ريكور من مستوى الكلام إلى النص المكتوب الذي يعد من الوجهة الحضارية تثبيتاً للكلام أو للحدث اللغوي. وينتهي إلى أن النص المكتوب وإن أشار إلى كاتبه كما يشر الحدث اللغوي إلى المتكلم يحمل في طياته استقلاله من حيث المعنى. هذا الاستقلال يحمل في طياته أهمية عظيمة بالنسبة للهرمنوطيقا حيث يبدأ التفسير من فض مغلق هذا العالم من المعنى المستقل. وهكذا ينتهي ريكور إلى ربط النص بالكاتب ويؤكد في نفس الوقت استقلاله من حيث المعنى. وتصبح مهمة التفسير هي النفاذ إلى عالم النص وحل مستويات المعنى الكامن فيه الظاهر والباطن، الحرفي والمجازي، المباشر وغير المباشر. وتتساوى عند «ريكور» من الوجهة الهرمنوطيقية النصوص الأدبية والأساطير والأحلام طالما أن هذين الأخيرين قد تجسّدا في شكل لغوي. ومن تركيز «ريكور» على المعنى في الأساطير والأحلام يتحدى البنائية على أساس أنها في بحثها عن البنية تغفل معضلة المعنى الكامن وراء هذه الأساطير. ويستدل على ذلك بالتراث التلمودي العبري قائلاً إن المنهج البنائي لا يستطيع الكشف عن هذا المعنى باعتباره معنى تاريخياً).[1]

لكن «ريكور» مع ذلك؛ يعتبر أن البنيوية قد أسست للخطوة الأولى في التأويلية

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل-نصر أبو زيد: ٤٥-٤٧.

الحداثية، ووفرت الأسس المنهجية العلمية لتحليل مكونات النص. وفي الوقت نفسه يدعو إلى ضرورة تجاوزها إلى الخطوة الأخرى وهي ما يسميها خطوة التأويل، وألا يكون التوقف عند مرحلة البنيوية: (نحن «نفسر» النص أولاً بدراسة علاقاته الداخلية وتحديد بنياته الخاصة، ثم «نؤوله» بعد ذلك بأن نمنح لهذه العلامات والبنيات دلالة معينة.. علينا أن نعطي دلالةً مّا لهذه النتائج التفسيرية وإلا كانت عديمة الجدوى. وهكذا يجد التفسير تتمته في التأويل، ويجد التأويل أساسه العلمي ومرتكزه الموضوعي في التفسير).[1]

وهذا يعني أن «الهرمنوطيقا» عند «ريكور» تشتمل على مستويين متكاملين: المستوى الأول منهجية البنيوية والتي أطلق عليها مصطلح «التفسير»، والمستوى التالي ممارسة الذات المؤولة لمنح دلالات معينة لتلك العلاقات والبنيات التي يكشف عنها التحليل البنيوي وهو ما أطلق عليه مصطلح «التأويل».

وإذا كان «ريكور» ركز على الدفاع عن الذات المؤولة ضداً على إهمال «البنيوية» لها؛ فإن «هيرش» يركز دفاعه على المؤلف في مواجهة إهماله لحساب النص من قبل «البنيوية». ويرى أن ذلك كان من «البنيوية» بسبب «المسلَّمة» التي يتفق «هيرش» فيها مع «البنيوية»، وكذلك اتجاهات «التأويلية الحداثية» كافة، من أن معنى النص يختلف من عصر لعصر ومن ناقد لناقد بل يختلف عند المؤلف نفسه من مرحلة لأخرى. (ولكي يتغلب على هذه المعضلة يقيم «هيرش» تفرقة بين المعنى «Meaning» والمغزى «Significance»، ويرى أن مغزى النص الأدبي قد يختلف ولكن معناه ثابت. مجال النقد الأدبي وغايته الوصول إلى مغزى النص الأدبي بالنسبة لعصر من العصور، أما نظرية «التفسير» فهدفها الوصول إلى معنى النص الأدبي. إن الثابت هو المعنى الذي يمكن الوصول إليه من خلال تحليل

(١) النص والتأويل-بول ريكور: ترجمة منصف عبد الحق/ مجلة العرب والفكر العالمي-العدد ٣-صيف١٩٨٨ : ٣٦، وانظر: صراع التأويلات - له: ٨٩-٩٧، ومن فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة-عبد الكريم شرفي: ١٩.

النص، أما المتغير فهو المغزى. إن المغزى يقوم على أنواع من العلاقة بين النص والقارئ، أما المعنى فهو قائم في العمل نفسه، وحين نزعم أن معنى النص قد تغير بالنسبة لمؤلفه، فإننا نقصد المغزى؛ على أساس أن المؤلف - في هذه الحالة - تحول إلى قارئ، ومن ثم تغيرت علاقته بالنص).[1]

ويذهب «هيرش» إلى ما يذهب إليه «ريكور» من أن الهرمنوطيقا تشتمل على مستويين متكاملين: مستوى «المعنى» ويكون البحث فيه متجهاً إلى البحث عما أراده المؤلف؛ وهذا عنده هو مجال «نظرية التفسير»، ويرى أن المنهج الأمثل لتحقيق هذا المستوى هو المنهج «الفيلولوجي». ومستوى «المغزى» الذي يكون البحث فيه عن المعنى الكامن في النص والذي يمكن الوصول إليه من خلال فحص الاحتمالات العديدة التي يمكن أن يعنيها النص بحسب القارئ والعصر؛ وهذا مجاله مجال «النقد الأدبي».[2]

وما ذكره «بول ريكور» من أن التأويل في حقيقته سعي الذات لفهم ذاتها وتحقيق وجودها من خلال الفهم والتأويل؛ كان قد تشكّل بوصفه رؤية مغايرة للتأويل في النظرية التأويلية الحداثية نتيجة للتزاوج المعرفي الذي حصل بين «الفنومنولوجيا» و«الهرمنوطيقا»، (فالفنومنولوجيا في بحثها تسعى إلى معالجة مسألة «فهم الوجود»، أما الهرمنوطيقا فإن جهدها ينصب على إشكالية «وجود الفهم» كظاهرة. وبالمعطى الفنومنولوجي يعمل الكائن من خلالها على إعادة اكتشاف ذاته والعالم/ الوجود من حوله في آنٍ. أو بعبارة أخرى يمكن القول إن الهرمنوطيقا وجدت في الفنومنولوجيا المصدر المعرفي والأساس المنهجي الذي به كسرت طوق المنظومة التيولوجية[العقيدة الدينية] التي صاحبت تشكل نظرية الهرمنوطيقا، إذ بها انتقلت من ضيق الفكر الجاهزي الذي [ينظر] إلى الممارسة التأويلية كوسيلة لاستخراج المعاني الدينية البادية في ظاهر الكتاب المقدس، أو المتوارية خلف

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل-نصر أبو زيد: ٤٨.

(٢) انظر المرجع السابق: ٤٨-٤٩.

المعنى الحرفي، إلى رحابة الوجود حيث وطن الكائن ومسكن الفهم. كما أن الهرمنوطيقا بالمقابل انتشلت «الفنومنولوجيا» من سلطة التعالي وأوهام المثالية التي قامت عليها في أصل وضعها، وأدخلتها في مجال تأويل الوجود من خلال صيغة البحث عن المعنى المقصود من قبل الشعور، فتحول الباحث في ميدانها من كائن تأملي إلى كائن تأويلي). [1]

ويعتبر «أدموند هوسرل» هو من أسس لمصطلح «الفنومنولوجيا» منهجية ذات ممارسة فكرية لها حدودها وإطارها المفاهيمي، وذات فكر نسقي يملك أدواته الإجرائية الخاصة في دراسة الأشياء. انطلاقاً من «الكوجيتو» الديكارتي في عدم التسليم بالحقائق إلا بعد إخضاعها للاستقراء والبرهنة، وتطويراً له من خلال رؤية وأدوات مغايرة، وأورثها لخلفه من بعده من الفلاسفة الوجوديين أمثال «مارتن هيدغر» و«جون بول سارتر». [2]

ويعرِّف «ليوتار» الفنومنولوجيا بأنها: (دراسة الظواهر المتجلية لأول وهلة أمام الوعي والمقدمة كما هي قصد تحليلها وتتبع خصائصها من خلال ما يعرف بقاعدة التوجه نحو الأشياء نفسها بعيداً عن الأحكام الذاتية أو النظرة المسبقة التي من شأنها أن تحول دون بلوغ حقيقة الأشياء). [3] ومعنى هذا (إزاحة كل الأفكار والمنطلقات السابقة للذات عن حقيقة الأشياء ووضعها أمام المساءلة والشك، معلقاً نتائجها أو إصدار أحكام بشأنها إلى حين بدء البحث من جديد، حتى تنفصل الذات العارفة/ المفكرة - باعتبارها داخلاً - عن الجسد كخارج، حتى إنَّ الذات العارفة/ المفكرة بانفصالها عن نفسها تعيد كل حين مراجعة أفكارها وما استقام أمره حقيقة في وعيها. وكأنه موضوع تبتعد عنه أو تضعه أمام مرآة النقد والتمحيص، فما يبقى غير الفهم/ التأويل الجديد المتجدد باعتباره فعلاً باعثاً للقلق

---

(١) الهرمنوطيقا والفلسفة-عبد الغني بارة: ١٩٦، وانظر: ٢٠٤-٢٠٥.
(٢) انظر: المرجع نفسه: ١٩٦-١٩٨.
(٣) المرجع نفسه: ١٩٧.

في مسار المعرفة وبرنامجاً يؤلف بنية العقل و«يحافظ» عليها (!) من أوهام اليقينية وأصنام الفكر الجاهز/ المطلق/ القبلي).[1]

ولقد قامت «فنومنولوجيا هوسرل» على جملة من المفاهيم الرئيسية تُعدُّ مفاتيح المنهج الهوسرلي، وهي: مفهوم «قصدية الوعي»، ومفهوم «التعليق أو الوضع بين هلالين»، ومفهوم «الرد أو الاختزال الفنومنولوجي»: (هذه المفاهيم مجتمعة تشكل حلقة هرمنوطيقية لفنومنولوجيا هوسرل، هناك فكرة نواة هي جوهر هذا المنهج تتمثل في أنه لا يوجد موضوع دون ذات ومن ثم فلا يمكن بحال النظر إلى الموضوعات على أنها أشياء في ذاتها بشكل يجعلها مستقلة استقلالاً مطلقاً عن الوعي أو لها وجود خارج قبلي وإنما هي أشياء مقصودة من قبل الوعي [بمعنى أن الوعي هو الذي يقصد إليها أو يكيفها] فكل وعي هو دائماً وعي بشيءٍ مّا-كما يقول هوسرل).[2] (فهو الوعي/ الشعور على الدوام؛ شعور بما يتبدى من شيء داخل التجربة حتى وإن كانت هذه الموضوعات أشياء لا وجود لها إلا في الوعي/ الشعور؛ لأن القصدية هي ماهية الوعي لا تتطلب أن يكون موضوعها حاضراً مادة أو جسماً كي يدرَك. وهو جوهر الاختلاف بين ديكارت وهوسرل).[3](إن الفنومنولوجيا بإجراء التعليق والوعي القصدي تتيح للكائن أن يرسم تراثه أو تاريخه الذي يتصوره أو تبدى له كذلك في وعيه أو من خلال تجربته. وألا يطولَ قراءتَنا بما هي إعادة تأويل وهمُ التماهي والاندماج مع النصوص/ الظواهر، فنُحمّلها ما لا تطيق، ونصطنع عالماً مثالياً/ متعالياً يزول ويندثر بمجرد أن نفرغ من التجربة، ويتحول هذا التأويل/ الوهم إلى نص ثانٍ فوق النص/ الظاهرة).[4]

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) الفلسفة والهرمنوطيقا- عبد الغني بارة: ١٩٨.

(٣) المرجع نفسه: ١٩٨-١٩٩.

(٤) المرجع نفسه: ٢٠٢.

ومع كل ما حاوله «هوسرل» في التأسيس لـ«ذاتية القراءة/ التأويل» إلا أن نقّاده يؤكدون على أن «الفنومنولوجيا» (لم تفلح في بلوغ تأويل يكون القارئ فيه فاعلاً، بل إن تعالي الأنا وأسبقيتها كفرضية على كل تفكير يجعل الذات القارئة مندهشة مشدوهة بما يحدث لها من تأويل/ فهم، فيكون تلقيها سلبياً. وقد أثبت «غادامير» و«ياوس» و«إيزر» فيما بعد فشل هذا الإجراء المنهجي، وأنه يتعذر بلوغ المؤول فهم النص/ الظاهرة بمعزل عن أفقه الراهن؛ الذي هو خلاصة مجموعة من الخبرات القرائية السابقة التي شكَّلت وعي المؤول مع تلك التعديلات التي يقوم بها أثناء فعل القراءة).[1]

لكن ذلك لا يعني عند الفكر الحداثي وأنصار التأويلية الحداثية إلغاء ما قدمته «الفنومنولوجيا»؛ لكونها منهجاً يقدم تجربة وليست مذهباً يقدم حقائق - كما يقول «مطاع صفدي»: (فهي منهج أكثر منها مذهباً، وهدف كل منهج ألا يقدم لنا حقائق جاهزة ولكنه يضعنا على درب الحقيقة، وهذا الدرب في رأي الفنومنولوجيا هو إعادة الصلة البريئة مع أية معرفة مصطنعة بين الوعي والعالم).[2]

والواقع أن دفاع الفكر الحداثي عنها إنما هو لكونها تشكّل تأسيساً في تجذير كسر النظرية التأويلية التقليدية، وسعياً نحو تشكُّل التفكيكية.. وهذا ما يؤكده «مطاع صفدي» نفسه حيث يقول: (إن الفلسفة بهذا الفتح الفنومنولوجي تكون قد خلعت ثوبها القديم، أي البحث عن الحقيقة/ اليقين أو قل سئمت عملها هذا، حتى لا تصطدم بالأنظمة الجاهزة القائمة. إنها تسعى وراء كل ما يكشف نسبية أي نظام بالنسبة لما ليس له نظام بعد. إنها تفتح أسوار اليقين أمام رياح التقييم وإعادة التقييم. وهكذا أخذ الفكر الفلسفي طابع التأويل وإعادة التفسير منذ أن أعلن هوسرل انفتاح العالم أمام الفكر، باعتباره ساحة ظواهر على العقل أن يجترح لها معانيها أو دلالاتها. ولذلك لم يعد موضوع الفلسفة محصوراً في البحث

---

(١) المرجع السابق: ٢٠٤.

(٢) استراتيجية التسمية في الأنظمة المعرفية-مطاع صفدي: ٦٧.

عن العلل الأولى للأشياء، بل صارت حرية النظر في كل الأشياء ذاتها).[1]

غير أن أقصر طريق -حسب «ريكور»- لترسيخ الهرمنوطيقا في الفنومنولوجيا هو طريق «أنطولوجيا الفهم» على الطريقة «الهيدغرية» في الفنومنولوجيا.

يقول ريكور: (الفنومنولوجيا افتراض الهرمنوطيقا المتعذر تجاوزه، كما لا يمكن للفنومنولوجيا من جهة أخرى أن تبني نفسها دون افتراض هرمنوطيقي.. إني أسمي طريقاً قصيراً؛ تلك «الانطولوجيا للفهم»؛ لأنها بقطعها المناظرات المتعلقة بالمنهج تكون قد وضعت نفسها مباشرة على مستوى انطولوجيا الكائن المتناهي، لتحصل من خلالها على الفهم- لا كنمط معرفة، وإنما كنمط وجود.. إن الفهم «الهيدغري» بما هو فهم للوجود؛ يتجاوز الصيغة الهوسرلية: أي قصدية الوعي، إلى قصدية الوجود الإنساني. حيث يسمح للظواهر بأن تتجلى بذاتها بعيداً عن الأنا المتعالية).[2] فليست الذات - بحسب «هابرماس» (هي من يجلب الأشياء إلى العالم أو يخرجها من حالة الخفاء إلى التجلي، بل إن العالم هو الذي يخلق السياق الذي به يتسنى للفهم المسبق مواجهة الموجود. إن هذا الفهم الوجودي المسبق للوجود هناك هو الذي يسمح للإنسان أن يندمج وفقاً لطبيعته ويسجل دخوله إلى العالم ويؤسس علاقات. وهو بذلك، أي هذا الفهم، يكون قد جاد عليه بامتياز مقارنة بغيره من الموجودات ضمن هذا العالم).[3]

الهرمنوطيقا عند «هيدغر» إذن؛ هي نظرية أساسية في كيف يبزغ الفهم في الوجود الإنساني. وهو في تحليله يربط بين الهرمنوطيقا والانطولوجيا الوجودية، وبين الهرمنوطيقا والفنومنولوجيا، ويرمي إلى تأسيس الهرمنوطيقا لا على الذاتية بل على وقائعية العالم وعلى تاريخية الفهم.[4]

---

(١) المرجع السابق: ٢١٦، ٢١٧.

(٢) انظر: الهرمنوطيقا والفلسفة-عبد الغني بارة: ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٩.

(٣) القول الفلسفي للحداثة-يورغن هابرماس: ١٧٥.

(٤) مدخل إلى الهرمنوطيقا-عادل مصطفى: ٢١٧-٢١٨، ٣٠٥-٣٢٠.

فالفهم عند هيدغر إمكانية وجودية غير متحققة، وبناء لم يكتمل، ومعنى مرجأ لا سلطة للذات عليه، بل هو استسلام لقوة أشياء الوجود حتى تكشف لنا عن نفسها. وبهذا (يطرأ هذا التحول على منظومة المفاهيم وينزاح الطرح الكلاسيكي في الميتافيزيقيا الغربية، الذي لا يرى «الحقيقة/ الفهم» إلا جوهراً أو ماهية كاملة لا نقص فيها، وهي أظهر من أن تختفي. وما الكلام إلا تجسيد لهذا الحلم الميتافيزيقي، ودعم لمركزية الحضور: حضور الحقيقة. أما الحدث الهيدغري فهو محاولة لقلب هذه المفاهيم/ الأصنام، وتقويض لمركزية الحضور التي أحاط بها العقل الغربي أسوار الحقيقة في التفكير الفلسفي).[1]

وقد اعتبر «غادامير» - الذي هو وريث فكر «هيدغر» - أن هذا منعطف حاسم في التفكير الفلسفي وفي الممارسة التأويلية، وبديل حرر نشاط التفكير المتعالي من هيمنة الضوابط المنهجية العلمية الصارمة وما صحبها من أطر إجرائية في تحديد الفهم إلى جعل الفهم إمكانية وجودية غير ثابتة، تتفاعل فيه الذات المؤولة مع النص على سبيل الاختلاف الوجودي لكل طرف لا على سبيل التطابق والمماثلة.[2]

وهو ما أتمه «غادامير» وجعله مشروعه - الذي عرف بمشروع «فهم الفهم»- ووضع له كتابه المعنون بـ«الحقيقة والمنهج»، إشارة منه إلى أن الحقيقة أكبر من أن يحيط بها منهج مهما تغنّى بالعلمية والموضوعية. ودعوة كذلك إلى تحرير! «الحقيقة» من قيود المنهج. والذي استقبل بحفاوة غير معهودة من قبل أنصار العقلانية النقدية ودعاة العقل الجدلي وأصحاب النقد التفكيكي.[3]

فإذا كان الفهم مع «هيدغر» هو نمط وجود؛ فإنه مع «غادامير» بالإضافة إلى ذلك بحثٌ في قوانين تشكّل هذا الفهم، على اعتبار أن محور الممارسة التأويلية عنده يتمثل في

(١) الهرمنوطيقا والفلسفة-عبد الغني بارة: ٢٢٥، وانظر: مدخل إلى الهرمنوطيقا: ٢٤١ وما بعدها.

(٢) انظر الهرمنوطيقا والفلسفة: ٢٢٥ و٢٣٦-٢٣٩.

(٣) انظر: مدخل إلى الهرمنوطيقا- د. عادل مصطفى: ٢٧٤ وما بعدها.

قضية الفهم كيف يتحقق، وكيف يكون؟ وكيف يُعدُّ علامة تميز الكائن الإنساني عن غيره بما هو كائن يبحث عن الفهم عن معنى ما يسكن دروب الحقيقة بوصفها تجلياً/ تحجباً.(١)

وهكذا تصل النظرية التأويلية الحداثية إلى «التفكيكية» التي ارتبطت بـ «جاك دريدا»، والتي تنتمي في جذورها الفلسفية إلى «نيتشه»، حيث وجدت نزعته الهدمية و«اللا عقلانية» صدى مناسباً لدى التيار الفكري الذي عرف بـ «فلاسفة الاختلاف أو الشك أو التفكيك». وهكذا نجد أثراً لـ«نيتشه» في «جاك دريدا ومشيل فوكو وجيل دلوز وليوتار».

وتحاول فلسفة التشكيك أو التفكيك هذه -كما يقول «جان فرانسوا دورتيه»: (أن تحل مكان الخطاب العقلاني الذي يقوم على البحث عن الحقيقة، وعلى التحليل النسبي لشروط إنتاج الخطاب. وعلى العموم لا يجدر بنا [كما ترى فلسفة التفكيك] أن نعلم من كان على حق أو باطل. بل من يتكلم ولأية مصلحة؟ وبأية طرق تاريخية؟ ودفاعاً عن أي نظام؟).(٢)

ومن الناحية المنهجية قام «دريدا» ببلورة نظرية «هيدغر» فيما سماه هذا الأخير «نقض تاريخ الانطولوجيا»، وسعى من خلالها إلى إعادة طرح قضية الوجود بطريقة أصيلة- بحسبه- بعد طول احتجاب عبر الفلسفة المدرسية واختلاط الميتافيزيقا بالانطولوجيا، وحتى عبر قضايا مثل الذات والعقل والكوجيتو.(٣) وأدخل «دريدا» عليها أدوات اللسانية الحديثة ومنهجياتها، ثم راح يطبق التفكيكية على ما سماه «الميتافيزيقا الغربية»،

(١) الهرمنوطيقا والفلسفة-عبد الغني بارة: ٢٦٥-٢٦٦.

(٢) انظر: معجم العلوم الإنسانية-جان فرانسوا دورتيه-ترجمة: د.جورج كتورة: ١٠٨٢.وانظر أيضاً فلسفة التأويل-غادامير-ترجمة محمد شوقي الزين: ١٩٣-١٩٤. وانظر كذلك التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو-د.السيد ولد أباه: ٦٥-٩٧.

(٣) انظر: مقال "جاك دريدا وفلسفة التفكيك"-محمد علي الكردي-ضمن كتاب "جاك دريدا والتفكيك"-تحرير د.أحمد عبد الحليم عطية: ١٩٠.

بدءاً من «أفلاطون» وانتهاء «بهيدغر» لتبيان صفتها النسبية جداً. ولا يترك مجالاً معرفياً أو فنياً إلا ويحاول أن يبث فيه روح التناقض بين المقدمات والنتائج أو بين المصدر المفترض والفروع المنبثقة عنه. وترمي العملية التفكيكية عند «دريدا» إلى كشف التناقض المبدئي بين مسلمات التراث الغربي-وأي تراث- المسكوت عنها، وبين الواقع الفعلي للممارسات الخطابية في شتى مجالات المعرفة.(1)

ومع «فوكو» اتسع نطاق تطبيق التفكيكية على قطاعات واسعة من المجتمع، للكشف عن الأجزاء المطموسة في أي خطاب أو أي عمل ثقافي أو حضاري، وكيف تمارس هذه الأجزاء دورها في البنية العامة للفكر بين زعم إرادة المعرفة-بحسب فوكو- وحقيقة إرادة السلطة والهيمنة.(2)

ويدعي «دريدا» أن مصطلح التفكيك «déconstruction» ليس عدمياً ولا تقويضياً، وكذلك يذهب «ديكومب» أحد النقاد الغربيين إلى أن هذا المصطلح الذي صكه «دريدا» لا يقصد به الهدم والتخريب وإنما إعادة ترتيب عناصر الخطاب على طريقة أهل النحو.! مع أن «دريدا» نفسه -كما يقول «المسيري»- يتحدث عن إجهاد اللغة الذي سيؤدي إلى موت الكلام وحضارة الكتاب، وأن التفكيكية تهاجم النسق الداخلي للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي، والنسق الخارجي المتمثل في الأشكال التاريخية من البنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وحيث إنه لا يذكر بديلاً لكل هذه المؤسسات، فإن ما يهدف إليه تقويض وهدم حتى لو سماه هو «تفكيك» وادعى أنه ليس عدمياً أو تقويضياً.(3)

---

(1) انظر المرجع نفسه: ١٩٠، ٢٠٢-٢٠٣.

(2) انظر: حفريات المعرفة-ميشيل فوكو-ترجمة سالم يفوت،وانظر أيضاً التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو-د.السيد ولد أباه: ٩٩-١٤٨.

(3) انظر: مقال "دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون"-عبد الوهاب المسيري-ضمن كتاب جاك دريدا والتفكيك-تحرير د.أحمد عطية: ١٦٧-١٦٨، وانظر كذلك مقال "جاك دريدا وفلسفة التفكيك"-

ثم إن هذا الادعاء لا يتسق مع منطق «دريدا»؛ إذ هو يرى في محاولة إعادة البناء فكراً غائياً لا يختلف عن الفكر الذي يسعى هو إلى تقويضه.(١)

ولهذا نجد أن هذا المصطلح تعددت ترجماته إلى العربية بحسب الموقف النقدي الذي يتخذه صاحب الترجمة تجاهه، فـ «الغذامي» يترجمه إلى «التشريحية أو تشريح النص» لأنه ينظر إلى هذا الاتجاه بأن المقصود به (تفكيك النص من أجل إعادة بنائه، وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرائي كي يتفاعل مع النص)، وهو ما يختلف عنده عن ترجمته بكلمات مثل (النقض/ والفك) التي يقول عنها: (وجدتهما يحملان دلالات سلبية تسيء إلى الفكرة).(٢)

وأما من ينظر إلى التفكيك في معناه الكامن وراء اللفظ فإنه يذهب إلى أن الترجمة الدالة على مفهومه هي تسميته بـ «التقويضية» كما عند «سعد البازعي وميجان الرويلي»،(٣) ويتبنى «المسيري» هذه الترجمة ويضيف أنه يمكن ترجمتها إلى «الانزلاقية» أيضاً.(٤) وهو ما يتوافق مع فلسفة التفكيكية.

وهو ما نجده واضحاً لدى «دريدا» في نقده للبنيوية -مثلاً- من جهة التمسك بالتقابلات الثنائية الميتافيزيقية: (رجل/ امرأة، أعلى/ أسفل، واضح/ غامض، الشكل/ المعنى، الروح/ الجسد، الخير/ الشر، المتعالي/ التجريبي، الاستعاري/ الواقعي، الإيجابي/ السلبي.. إلخ؛ لذلك يرى «دريدا» أنه بالإمكان هدم هذه الأسس المرتبطة عامة بالتقابلات

محمد الكردي-ضمن الكتاب نفسه: ١٨٨-١٨٩.

(١) انظر: دليل الناقد الأدبي- د.ميجان الرويلي ود.سعد البازعي: ١٠٧-١٠٨.

(٢) الخطيئة والتكفير-عبد الله الغذامي: ٤٨-هامش،٥٥. والغذامي يقصر استعمال هذا المصطلح والفكرة التي يحملها على مجال النص الأدبي.

(٣) انظر: دليل الناقد الأدبي-د.ميجان الرويلي ود.سعد البازعي: ١٠٧.

(٤) انظر: مقال «دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون»-عبد الوهاب المسيري-ضمن كتاب جاك دريدا والتفكيك-تحرير د.أحمد عطية: ١٦٧. وانظر العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: ١٦١ وما بعدها.

الثنائية التي احتفت بها البنيوية أيما احتفاء.. لقد بيّن التفكيك أن الثنائيات التي تستعملها البنيوية الكلاسيكية تمثل طريقاً إلى الرؤية الأيديولوجية، فالأيديولوجيات تفضل إقامة حدود صلبة بين ما هو مقبول وما هو غير ذلك، بين الحقيقة والكذب، بين المعنى واللا معنى، بين العقل والجنون، بين المركزية والهامشية، بين السطح والعمق.. أما التفكيك فيحاول أن يبين كيف تؤول مثل تلك الثنائيات أو كيف تضطر إلى أن تستبعد في هوامش النص بعض التفاصيل غير الدالة التي يمكن ألا تخدمها. إن طريقة قراءة «دريدا» تتمثل في الإمساك بجزء يبدو غير مركزي في الأثر والاشتغال عليه بصفة مكثفة إلى درجة يصبح فيها ذلك الجزء مؤذناً بفرقعة الثنائيات أو التقابلات التي تحكم النص بأكمله. إن استراتيجيات النظرية التفكيكية التي تحجب بها النصوص أنظمتها الخاصة من القواعد المنطقية، ويتكفل التفكيك ببيان ذلك اعتماداً على النقاط «الأمارات» وعلى «المعضلات» أو على مآزق المعنى، حيث يتشتت النص ويبدأ في إخراج تناقضاته).[١]

وفيما يسميه «دريدا» «مفهوم الكتابة» نجده يقول: (بأن هناك شيئاً في الكتابة يفلت في النهاية من كل نظام ومن كل منطق، هناك تأرجح وانقلاب وتشظية مستمرة للمعنى يسميها دريدا «الانتثار: Dissemination» مما لا يمكن الإمساك به بواسطة مقولات بنية النص.. إن الكتابة مثل أي تمشٍّ لغوي تعمل بواسطة الاختلاف، ولكن الاختلاف ليس مفهوماً، ليس هو شيئاً يمكن أن يجري عليه الفكر. إن كل لغة بالنسبة إلى «دريدا» تنشر هذا الفائض حول المعنى الدقيق، اللغة التي تسعى دوماً إلى تجاوز المعنى الذي يحاول أن يحتويها كي تفلت منه.. إن ظهور «مفهوم الكتابة» هو تحدٍّ موجه إلى فكرة البنية، لأن البنية تفترض دائماً مركزاً وقاعدة وتراتيبية للمعنى وأساساً صلباً، وهذه هي الأفكار التي يضعها التفكيك موضع سؤال. ويوضح «دريدا» كل ذلك عندما يذهب إلى أن البنية أو بالأحرى بنيوية البنية توجد في حالة شلل أو انكماش بسبب قيامها على فكرة

---

(١) انظر نظرية المعنى بين التوصيف والتعديل والنقد-أحمد الودرني: ١١٨-١٢٠.

المركز وارتباطها بنقطة حضور.. وينتهي «دريدا» إلى أن هناك تأويلين للتأويل المتعلق بالبنية والعلامة واللعبة: تأويلاً يبحث عن فك الرمز، يحلم بفك رمز الحقيقة أو الأصل الذي يفلت من اللعبة ومن نظام العلامة. وتأويلاً لا يلتفت أبداً باتجاه الأصل ويؤكد اللعبة ويحاول أن يتجاوز إلى ما وراء الإنسان والإنسانية).[1]

وقد كان الحوار الذي دار بين «غادامير» و«دريدا» موضحاً لمدى التقارب في الأفكار بين المدرستين التأويليتين اللتين يمثلهما كلٌّ منهما، حيث أكّد فيه «غادامير» صراحة على تقارب المنحيين؛ إذ اعتبر «دريدا» أقرب فيلسوف إليه، فهو يقاسمه كثيراً من الآراء والمنطلقات التي تشكِّل منحى مشتركاً بينهما. وحسب «غادامير»: (فإن «دريدا» بإشاعته لمقولة لا نهائية المعنى والقول بالاختلاف والإرجاء والتشتت، من خلال تقويضه للميتافيزيقيا الغربية وفضحه لأنظمتها المتمركزة حول ذاتها المتعالية، لا يكاد يختلف عما تؤكد عليه الهرمينوطيقا في تحديدها لعملية الفهم، أي إن الذي يفهم يتعين عليه أن يفهم بطريقة مغايرة إذا أراد أن يفهم).[2]

إننا نجد أن التفكيك/ التقويض في معناه الكامن وراء اللفظ أبعد وأخطر درجة وصلت إليها التأويلية الحداثية؛ (لأنه لا يهتم بما تقوله النصوص بقدر ما يبحث فيما تسكت عنه. لأنه-في تصوره- لا يوجد خطاب يقول كل شيء، فكل خطاب يضمر أشياء ويظهر أشياء، أي أنه مخادع مراوغ مخاتل. والمطلوب هو تفكيكه بمعنى كشف أدوات خداعه وآليات مراوغته). إنه يسعى إلى (زحزحة الأصول ونقض التأسيس وجعل التأصيل مستحيلاً، فـ «لا نهائية التأويل» يتضمن إرادة تفكيك المعنى وتشتيته بدل تأسيسه وبنائه، وهذا ما يجعل إمكانية التأويل النهائي للحقيقة عملية غير ممكنة فالحقيقة هي جملة من التأويلات المستمرة).[3]

---

(١) المرجع السابق: ١٢٠-١٢١.

(٢) انظر: الهرمينوطيقا والفلسفة- عبد الغني باره: ٤١٣.

(٣) الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون-كيحل مصطفى: ١٠٢، ١٠٥.

إن التفكيك/ التقويض -كما ينتقده «امبرتو ايكو»- يعني أنه يستحيل القبض على المعنى النهائي؛ لأن كل معنى هو احتمال ضعيف يرجحه التأويل من بين احتمالات عدة. والتفكيك ينطلق من تفكيك المعنى و«المعنى المرجأ» لكي يخلص إلى أن المعنى الحقيقي للنص هو «لا معناه»، أو هو «فراغه من المعنى»، وأن المعنى مرجأ دائماً إلى ما لا نهاية؛ لأن النص يستمر دائماً في إثارة معانٍ أخرى، وما دام ليس ثمة معنى نهائي ومطلق ومتعالٍ فإن كل القراءات والتأويلات مشروعة وكلها مناسبة للنص.[1]

إن التفكيك/ التقويض -كما يؤكده «علي حرب»: (يقطع الصلة مع المؤلف ومراده ومع المعنى واحتمالاته. به يجري التعامل مع الوقائع الخطابية وحدها لا بصفتها إشارات تدل أو علامات تنبئ، بل بوصفها مواد يجري العمل عليها لإنتاج معرفة تتعلق بكيفية إنتاج المعرفة والمعنى، ولهذا فإن التفكيك يتجاوز منطوق الخطاب إلى ما يسكت عنه ولا يقوله إلى ما يستبعده ويتناساه. إنه نبش للأصول وتعرية للأسس وفضح للبداهات. من هنا يشكِّل التفكيك استراتيجية الذين يريدون التحرر من سلطة النصوص وإمبريالية المعنى أو ديكتاتورية الحقيقة. وكل الذين يمارسون علاقاتهم بهويتهم وانتمائهم بطريقة مفتوحة توضع خارج أي تصنيف جاهز أو إطار جامد ومأزقه أو منطوقه قد يقول لنا بأن الخطاب ليس بمنطوقه بل بالمسكوت عنه).[2]

ولقد سعى «امبرتو ايكو» إلى محاولة الدفاع عن شرعية نظرية «التأويل المفارق» ولكنه في الوقت نفسه «محدود التعددية» بالهجوم على تفكيكية «دريدا»، والانتصار -لما كان سبق إليه «شلاير ماخر» في نظرية «سوء الفهم»- لمشروع «حدود التأويل». أملاً منه في إيقاف مدّ «التفكيكية»، ولئلا تكون النتيجة المنطقية الحتمية للنظرية التأويلية الحداثية هي «التفكيكية/ التقويضية».

---

(١) انظر: من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة -شرفي عبد الكريم: ٥٩.

(٢) الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة -علي حرب: ٢٢.

إلا أن الحقيقة أن «امبرتو ايكو» يحاول بهذا أن يسير عكس اتجاه منطق النظرية التأويلية الحداثية التي ينطلق من أسس منطقها ذاته! حيث ارتبط مشروعه التأويلي بانفتاح النص ولا نهائية إمكانياته التأويلية، ورفض «التأويل المطابق» الذي غرضه إيجاد التطابق بين قصد قائل النص وقصدية النص أي الكشف عن الدلالة التي يريدها قائل النص، والتحوّل إلى التأسيس لـ«التأويل المفارق»؛ الذي يؤكد تعدد دلالات النص، ومن ثم فإن مقاصد النص تفارق ما قصده صاحب النص- وفي الوقت ذاته سعى للانتصار لمنهج تأويلي يقوم على وضع معايير وقواعد تحكم عملية التأويل للتمييز بين التأويلات المناسبة والتأويلات غير المناسبة والتفريق بين استعمال النص وتأويله.[1]

إن «امبرتو ايكو» يقف إلى جانب أحد الفريقين اللذين ينطلقان من نظرية «التأويل المفارق»: فريق ينظر إلى التأويل المفارق بأنه «تأويل متناهٍ أو محدود التعددية»، وفريق آخر يسير مع منطق النظرية إلى آخرها ويتبنّى نتائجها كما تبنّى مقدماتها وينظر إلى التأويل المفارق بأنه «تأويل لا متناهٍ».

فالأول مع تسليم أصحابه بتعددية دلالات النص (إلا أنه ينظر إلى طبيعة هذه التعددية على أنها تعددية محدودة تحكمها قوانين التأويل ومعاييره سواء تلك المتعلقة بالإرغامات اللسانية والثقافية للنص أو المعرفة الموسوعية للقارئ. فالتعددية لا تعني اللانهائية لأن التأويل يخضع لقوانين واستراتيجيات نصية توجه هذه التعددية نحو مسارات تأويلية محتملة ومسوغة نظرياً).[2]

وهذا النوع من التأويل هو ما يدافع عنه «امبرتو ايكو» في «حدود التأويل»، ويقول: (حاولت أن أبرهن على أن مقولة «السيموزيس» اللا متناهية يجب ألا تقودنا إلى القول بغياب قاعدة للتأويل. فالقول بأن التأويل قد يكون لا متناهياً لا يعني غياب أي موضوع

---

(١) انظر كتابي امبرتو ايكو: حدود التأويل، والتأويل بين السيميائيات والتفكيكية-ترجمة: سعيد بنكراد.
(٢) رهان التأويل- محمد بو عزة-مجلة ثقافات: جامعة البحرين/ ربيع ٢٠٠٤ : ١٨.

للتأويل. كما لا يمكن القول بأن هذا التأويل تائه بلا موضوع ولا يهتم سوى بنفسه. فالقول بلا نهائية النص لا يعني أن كل تأويل هو بالضرورة تأويل جيد).[1] وبقريب من هذا؛ نقرأ موقف «ريكور» من نظرية «غادامير» والذي كان خلافه معه حول رفض «غادامير» فكرة المنهج واعتباره عملية الفهم والتأويل مسألة تتجاوز إطار المنهج.[2]

والحقيقة كما تُقرأ في سياق النظرية التأويلية الحداثية ومآلها؛ أن النتيجة المنطقية للقول بتعدد الدلالات وإلغاء المعنى المطابق لا يساعد هذا النوع من التأويل الذي يذهب إليه «امبرتو ايكو»، وإنما هو يتناقض معه.

حيث إن النتيجة المنطقية لهذا هي التسليم بالتأويل اللا متناهي: (الذي ينظر إلى طبيعة تعددية النص على أنها تعددية لا محدودة، ومن ثم فإن رهان التأويل مفتوح على مغامرة لا نهائية، فلا وجود لحدود أو قواعد يستند إليها التأويل سوى رغبات المؤول الذي ينظر إلى النص على أنه نسيج من العلامات واللا تحديدات لا توقف انفجارها الدلالي أية تخوم). وهو الأمر الذي انتقد به «جاناتان كالر» نظرية «ايكو» في حدود التأويل، حيث قال: (أعتقد أن ايكو ضلله هيامه بالحدود والتخوم فهو يود القول إن النصوص تفتح أمام القارئ آفاقاً واسعة ولكن ضمن حدود بعينها).[3]

إلا أن «جاناتان كالر» يؤكد كذلك على أن «التأويل اللا متناهي» يظل لا يمكنه التخلص من كل المشاكل التأويلية القديمة حتى مع تلك (التوجيهات التداولية التي تقول بعدم الاكتراث بالتأويل والاكتفاء بالتلذذ).[4]

(١) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية-امبرتو ايكو-ترجمة سعيد بنكراد: ٢١.
(٢) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل-نصر أبو زيد: ٤٨،٤٤. وانظر من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة- شرفي عبد الكريم: ٥٥، والنظرية التأويلية عند ريكور-حسن بن حسن: ٤٠.
(٣) دفاعاً عن التأويل المضاعف-جاناتان كالر-ضمن كتاب «التأويل بين السيميائيات والتفكيكية» لامبرتو ايكو: ١٨٧.
(٤) المرجع نفسه: ١٧١.

وكذلك نجد أن «رولان بارت» يؤكد على أن «التأويل اللا متناهي» هو النتيجة المنطقية لمسار التأويلية الحداثية. حيث يصوّر الاتجاهين المحددين للنقد الأدبي المعاصر المنطلِق من اعتباطية الإشارة وكونها حرّة التوجه نحو المدلول ومن ثم قدرتها على تغيير المدلول واستبداله: (أحدهما يُطلِق «الدال» إلى أقصى ما يمكن أن يذهب إليه حتى إلى ما بعد التحلّل، إنه الانطلاق التام، تتسنّم الإشارة ظهر حالة من «اليوتوبيا» حرّة تتحرك خارج القوى التاريخية والجدليات الثقافية، على أن القوانين القديمة قد تم إلغاؤها. وبذلك تتحول القراءة إلى انعتاق ذاتي للقارئ نفسه وكأنها حالة هوس. وهذا المسار يقوم على إلغاء المدلول. ويرى بارت أنه سبيل المستقبل النقدي، وأن وقته لم يحن بعد. وحسبنا الآن أن ندع «المدلول» ينزلق منحدراً على مهل.

أما المسار الثاني للنقد فهو يأخذ نفسه بتحليقات المعاني وإشكاليات التفسير دون أن يتجاوز حدود الإمكانات الدلالية وخلفياتها. ويقول بارت حول ذلك: «إن المجتمعات بمعترك المعاني، ولذلك فإن إزاحة النقد التقليدي لا تتم إلا في المعنى وليس من خارجه، لأن سلطان قواعد الاتصال هي التي تقرر فعاليتها... ولكي يكون النقد فعالاً لا بد أن يتحرك ضمن حدود المعنى»).[1]

** *** **

تلك هي إذن معالم النظرية التأويلية الحداثية التي تأسست على نظرية «انفصال الدال عن المدلول»، والمتمثلة في استبعاد أن يكون هناك معنى سابق/ ثابت للنص، ومن ثم انتقال البحث الدلالي من مرحلة التأويلية «التقليدية» التي كان البحث فيها عن المعنى إلى مرحلة التأويلية الحداثية التي صار البحث الدلالي فيها عن الفهم بدل المعنى. وتدرجت مستوياتها -وفق قانون التطور الدلالي- من التفسير إلى التأويل إلى التفكيك.

---

(١) انظر: الخطيئة والتكفير-عبد الله الغذامي: ٤٨.

ونلاحظ هنا ملاحظتين:

الأولى؛ أن الاختلاف بين هذه المشروعات التأويلية إنما كان حول تحديد الجانب الذي يكون أو يمكن به فهم منطق العلاقة القائم بين ثلاثية (المؤلف/ النص/ الناقد) أو (القصد/ النص/ التفسير) وتحديد أي هذه الثلاثة هو المحور الذي يدور حوله المحوران الآخران. فمن تغليب لجانب المؤلف كما عند «ماخر ودلثاي»، إلى تغليب لجانب النص كما عند «البنيوية»، إلى تغليب لجانب الذات المؤولة كما عند «ما بعد البنيوية» إلى إعلان لرفض الجميع وإثبات أن النظم كافة تحتوي على تناقضات أساسية لا يمكن تجاوزها ومن ثم لا تصبح هذه النظم طريقة لتنظيم الواقع وإنما تصير علامة على عدم وجود الحقيقة.

والملاحظة الثانية؛ أن النص مع التأويلية الحداثية قد أحيط بالموت من كل جهاته! فمن موت للمؤلف إلى موت للنص إلى موت للقارئ إلى موت للنقد الأدبي والتحول إلى النقد الثقافي.[1] لكنه في الحقيقة هو المنطق النهائي الذي يجب أن تصل إليها مقدمات التأويلية الحداثية!

ويبقى أن كل هذه المشروعات التأويلية تشترك في تأسيس واحد ينظر إلى التأويلية الحداثية بأنها: (نظرية تأويلية خالصة يكون الفهم فيها تأويلاً ممكناً والمعنى معاني متعددة والحقيقة حقائق والنص مجموعة نصوص متداخلة وفعل التأويل انفتاحاً وحواراً تساؤلياً غايته بلوغ التفاعل/ التفاهم صيغةً وجودية وسلوكاً حضارياً يميز الكائن ويعضد كينونته في هذا العالم/ الوجود/ النص/ التأويل).[2]

** ** **

(١) انظر: كتاب موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر-د.عبد الرزاق الدواي، وكتاب النقد الثقافي- د.عبد الله الغذامي.

(٢) الهرمنوطيقا والفلسفة-عبد الغني بارة: ٢٤٧.

□ التأويلية في الفكر الحداثي العربي:

إذا كانت التأويلية الحداثية الغربية جاءت نتاج ثقافتها وما أفرزته فلسفتها والتصادم مع واقعها خلال ٣٠٠ عام من مسيرتها، على أنه كان هناك من يرفضه داخل دائرة التاريخ الغربي؛ فإن التأويلية الحداثية العربية نقلت النتائج الأخيرة للفكر الغربي دون أن تكون لها مقدماتها الخاصة بها. وهي إشكالية تلازم الفكر الحداثي العربي في كامل مشروعه. وقد تقدم التنبيه إلى هذا.[1]

فما موقف الفكر الحداثي العربي من نظريات القراءة الغربية؟ وكيف يسلط الفكر الحداثي العربي «التأويلية الحداثية الغربية» على النصوص التأسيسية في الإسلام، وعلى التراث الإسلامي عموماً؟

إن فلسفة التأويلية الحداثية هي الأساس «المتين» الذي يؤسس الفكر الحداثي العربي عليه مشروعه في إعادة قراءة التراث وتقديم نظرية حداثوية تراعي حتميات الموقف الفلسفي للفكر الغربي النهضوي من جهة والواقع الفكري والثقافي لـ«مجتمعات الكتاب المقدس» من جهة أخرى، ولذلك تمثل التأويلية الحداثية جوهر مشروعه والمحور الذي عليه مداره.

وقد قام مشروع الفكر الحداثي العربي على أن هناك حاجة ماسة للتأويل، وتأويل النص الديني خصوصاً والتراث الإسلامي عموماً من خلال اقتراح تقنيات في القراءة وأدوات في فهم النص أنتجها الفكر الغربي المعاصر؛ لكشف/ فضح!- ما يسميه الفكر العربي الحداثي- التوظيفات الأيديولوجية والوثوقية للنصوص المقدسة، من طرف -من يسميهم- حرَّاس الحقيقة.

---

(١) انظر الفصل الأول (مفهوم الحداثة)، والفصل الثاني (مفهوم التاريخية) من هذا الباب. وانظر: المرايا المحدبة - د. عبد العزيز حمودة: ١٠-١١.

وذلك من خلال محاولة إبراز الفرق بين التأويل والنص، والقراءة واللغة؛ فالتأويل مغاير للنص والقراءة مختلفة عن اللغة. فالنص-كما يقول «علي حرب»: لا يتوقف عن كونه محلاً لتوليد المعاني واستنباط الدلالات ولا مجال لأحد أن يقبض على حقيقته. ومآل ذلك أن الأصول والمراجع لا يستنفذها تفسير واحد أو شامل، ولا يمكن حصر معرفتها عن طريق واحد بعينه، أو تقييد النظر إليها على مذهب مخصوص أو في اتجاه معين. فالنصوص التي هي موئل الفكر الحق يصعب إفراغها في نسق منطقي صارم أو ضبط معانيها وحصر دلالتها.[1]

ويرى الفكر الحداثي العربي أن (النص القرآني) نص تأويلي بامتياز! وأن طبيعته تتوافق مع النظرية التأويلية الحداثية!! إذ هو كما يقول «أركون»: (نص مفتوح على جميع المعاني) و(على كل البشر)، إنه (كونٌ من الآيات والعلامات والرموز). ومن ثم لا يمكن لتفسير أن يستنفده بصورة نهائية، ولا يمكن لقراءة أن تغلق القول فيه.[2] ومن هنا تكمن «ميزته وسر إعجازه» بالنسبة للفكر الحداثي؛ في تعدد معناه واحتماليته، بحيث يتسع لأكثر من تفسير ويقرأ قراءات تختلف باختلاف الميادين العلمية والاستراتيجيات الفكرية! وبـ(كونه ينفتح على كل معنى بحيث يمكن أن تتمرأى فيه كل الذوات وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع)!![3]

ولتحقيق تطبيق نظريات القراءة التأويلية الحداثية الغربية على النص القرآني يقوم الفكر الحداثي بالدعوة إلى تطبيق كل تلك المناهج والنظريات بهدف تفكيك النص وتفكيك قدسيته.

ولهذا يدعو الفكر الحداثي إلى أهمية تعددية منهج قراءة النص الديني، وعدم التسليم

(١) التأويل والحقيقة-علي حرب: ٧١، وانظر الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون: ١٠٤.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي-محمد أركون: ١٤٥، ٩٨.

(٣) انظر: نقد النص-علي حرب: ٨٧.

بمنهج بعينه دون آخر؛ لأن التقيد بمنهج واحد يضيق من أفق النظر ويؤدي إلى الجمود. فهو يهتم بالمناهج البنيوية والتفكيكية وينفتح على الدرس المقارن وعلى الإمكانيات الجديدة التي يتيحها. ومع أن هذه - كما يقول أحدهم: (مناهج متنوعة تتفاوت من حيث القيمة والطرافة والقدرة على مساءلة ممكنات النص الدلالية، ولكنها في كل الحالات تفارق المنهج التقليدي والإيماني الذي يسم القراءة التقليدية للنص الديني).[1]

ويعتبر الفكر الحداثي أن هذه المناهج تراث فكري فلسفي إنساني لابد من الاستفادة منه، وليست تراثاً غربياً غريباً! ولذلك فهو ينحو في قراءته ونقده للنص الديني إلى الاستفادة من الاتجاهين في التأويل الغربي:

أحدهما: تجربة النقد الكتابي في الغرب وما أدت إليه من مراجعة جذرية للتراث الديني في أوروبا.

والثاني: كتابات ومواقف فلاسفة وعلماء اللاهوت الغربيين أمثال: «شلاير ماخر، وهيدغر، وريكور، وبولتمان، وغادامير». وتطبيق «مكتسبات» تلك التأويلية على التراث الإسلامي، والتي تقتضي ضرورة التخلي عن التراث الناجز والثابت، والخروج عن حدود السياج المغلق الذي يميل كل تراث ثقافي إلى تشكيله بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكثفة. ويدعي أن هذا إنما كان في التراث الإسلامي بعد عصر تأسيس الأصول. وأما قبل ذلك فقد كان النص القرآني (يتمتع بانفتاحية في عهد الصحابة وطيلة العقود الأولى، انفتاحية كانت تسمح لقارئ القرآن آنذاك أن يتعامل مع النص وفق متطلباته النفسية والروحية والمادية وأن يحاوره دونما خوف من رقيب يحجب عنه المعنى)!![2]

وفي سبيل تحقيق ذلك يدعو الفكر الحداثي إلى أن يكون منطلقه الأولي مساءلة العلوم المتصلة بالنص القرآني: علوم القرآن، للكشف عن تاريخية تلك العلوم والقواعد

(١) إسلام المجددين - محمد حمزة: ٦٣.

(٢) انظر: إسلام المجددين - محمد حمزة: ٦٢-٦٧.

المجراة عليه، وتاريخية التفسير القرآني وما أنتجه من مواقف ورؤى. وذلك لغرض إثبات تاريخيتها واندراجها ضمن حدود معرفية تستجيب لأفق القدامى. والنظر إليها باعتبار أنها بنيت على أيديولوجيات خلفت آثاراً على الوعي الجمعي، أهمها الحد من حرية المؤمن في التعامل مع النص القرآني وتوجيه تعامله توجيهاً مخصوصاً. ويعتبر تلك العلوم والقواعد مصادرات متحكمة، فهو يسعى إلى تعرية تلك التي يسميها «المصادرات المتحكمة» في الفكر الإسلامي وتفكيكها من نسقها الأصلي، وهي مصادرات تتعارض كلياً مع مقتضيات المعرفة الحداثية.

ولذلك فإنه من المشروع جداً - كما يقول «عبد المجيد الشرفي»: أن يعاد النظر فيها نظراً إلى أنها مصادرات بشرية تاريخية. فالنص الديني الذي يمثل عقبة في ذهن الكثير من المسلمين هو في الواقع نتيجة تأويل معين قد تبلور هو كذلك عبر التاريخ وفي ظروف مخصوصة.[1]

** ** **

فكيف نقل الفكر الحداثي العربي تلك النظريات وما هي الكيفية التي يطبق بها تلك النظريات على النص؟

يدعو «أركون» إلى إقامة البحث الدلالي على نظرية «الفهم بدل المعنى»، ويفضل استخدام مصطلح «رهانات المعنى» بدل مصطلح «البحث عن المعنى»،[2] والقطع مع نظرية المعنى «الميتافيزيقية»، ويقول إن: (النظرية التأويلية الحديثة حولت السؤال

(١) تحديث الفكر الإسلامي - عبد المجيد الشرفي: ٤٩، وانظر: إسلام المجددين: ٦٩-٧٠. وانظر نموذج من الدراسات التي كتبها منظرو الفكر الحداثي في نقد علوم القرآن: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن - نصر أبو زيد، وفي قراءة التراث الديني في نقد علوم القرآن - عبد المجيد الشرفي ضمن "في قراءة النص الديني".

(٢) انظر: الإسلام الغرب أوروبا: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة-محمد أركون، والنص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة-نصر أبو زيد.

الفلسفي التقليدي: كيف يجب أن يكون المعنى حتى أفهمه؟ إلى سؤال جديد كيف أفهم حتى يكون المعنى؟ وهو تحويل من بنية المعنى إلى بنية الفهم، من المعنى المعطى من طرف الله في الدين أو من طرف العقل الأول في الفلسفة إلى المعنى المنبثق عن الذات. لذلك تمكَّن العديد من المفكرين من بلورة مفهوم «أفق الانتظار» الذي تقوم الذات من خلاله بتحيين المعنى. أساسه هو أن نفهم يعنى دائماً أن نطبق المعنى على وضعيتنا الراهنة - كما قال غادامير).(1)

وعلى عكس فقه اللغة (الفيللوجيا)(2) الذي يهتم بالبحث عن المعنى الأصلي للكلمة أي أول معنى اتخذته الكلمة في تاريخها ليكون هو المعنى الثابت؛ يستند «أركون» إلى الألسنيات الحداثية ليقول إنه: (لا يوجد معنى أولي وأصلي تنتج عنه كل المعاني اللاحقة وكل المشروعيات والحقائق. عكس ما يدعيه الفقهاء من أنهم وحدهم يعرفون النصوص التأسيسية، وقادرون على تأويلها تأويلاً صحيحاً وإدراك معناها الحقيقي. ولكنهم يجهلون إذ يفعلون ذلك أنهم يُقَوْلبون معنى الوحي ويجمدونه في حين أنه فوّار بالمعنى غزير مجازي متشعب).(3)

والمعنى عند «أركون» مقيد بالنظام الذي يعيشه الناس: (فكل نظام فكري ديني أو سياسي أو ثقافي ينتج المعنى الذي يعيش عليه الناس لفترة من الزمن، كما ينتج أيضاً آثار المعنى أي الاستخدامات الأيديولوجية المرافقة لكل معنى. إن مفهوم المعنى يطرح مشكلة بالفعل، فالتنافس عليه عام وشامل، كل الناس يريدون المعنى ويدّعونه، وكل الفئات الاجتماعية الباحثة عن هويتها تدَّعيه، وكذلك كل المذاهب الفكرية تتنافس من

---

(1) انظر: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون-د.مختار الفجاري: ١٤.

(2) الفيللوجيا هي المنهجية التي اعتمدتها الدراسات الاستشراقية، وهي تعتمد على الرجوع إلى الوثائق التاريخية للتحقق من صحة الموضوع.

(3) الإسلام أوروبا الغرب-محمد أركون: ٢٩.

أجل اكتشاف المعنى الحقيقي وفرضه).[1] وهذا الشكل من المعنى -بحسب أركون- هو ما يطلبه أصحاب العقائد في كل الديانات والمذاهب، إذ يعتقدون أنهم قادرون على الوصول إلى المعنى الصحيح والحقيقي. أما منطق البحث الذي ينتمي إليه «أركون» فهو قائم على أن (يؤشكل كل عملية إنتاج للمعنى عن طريق التساؤل عن الآليات اللغوية والمواقف العقلية والإكراهات المختلفة، التي تجعل أي شكل من أشكال المعنى أو مضامينه عابراً أو ظرفياً أو صدفوياً أو متحركاً أو قابلاً للبرهنة على صحته أو خطأه).[2]

ومن ثم فلا يوجد المعنى المعطى أو الجاهز أو القبلي، وإنما المعنى المنتَج. وفي عملية إنتاجه تتداخل كثير من الأبعاد. ولم يعد أحد يقتنع بوجود معنى كلي أو لم يعد أحد يستطيع أن يدعي أنه يمتلكه، (وكل من يزعم ذلك يرفض مزعمه بصفته نوعاً من الأيديولوجيا. ونقصد بالأيديولوجيا هنا تلك الإرادة التعسفية لفئةٍ مَّا أو حتى لقائدٍ مَّا في نشر معناه أو قِيَمه لكي تشمل الجميع أو تسيطر على الجميع. بل إن تعبير «البحث عن المعنى» أصبح هو نفسه مشبوهاً، بمعنى أصبح يعتبر كأيديولوجيا مقنَّعة تهدف إلى إعادة الأنظمة اللاهوتية والميتافيزيقية القديمة إلى سابق عهدها).[3]

وفي الدعوة إلى تفعيل نظرية «موت المؤلف» في قراءة النص الديني نجد أن «أركون» يؤكد على أنّ المشروع التأويلي للفكر الحداثي قائم من الأساس على أنّ (المعنى لم يعد يتأسس بعيداً عن الإنسان في صورته المطلقة، بل أصبح من إنتاج الإنسان، فهو صناعة بشرية. فالإنسان هو الذي ينتجه ويثمنه ويعيش عليه، أي أنه يتمفصل مع فاعلية الفهم الذي يشكِّل جوهر التأويل. وهذا عكس الفكر الديني؛ لأن الفكر الديني يجعل قائل النص أي الله هو محور اهتمامه! في حين يجعل الفكر التأويلي الإنسان المتلقي بكل ما يحيط

(١) المرجع نفسه: ٢٤، وانظر تاريخية الفكر العربي الإسلامي-أركون: ١٤٥.

(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني-محمد أركون: ٥٤.

(٣) الإسلام الغرب أوروبا: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة-محمد أركون: ٢٤.

به من واقع اجتماعي وتاريخي هو المحور ونقطة الانطلاق. وعليه فإن تجاوز أزمة المعنى المكرَّس في نظرية المعنى الميتافيزيقية الكلاسيكية لا يتحقق إلا من خلال العهد التأويلي للعقل، والذي يقوم على إعطاء الفهم الأولوية في إنتاج المعنى فالمعنى ليس جوهراً إلهياً بقدر ما هو فهم بشري تاريخي نسبي ومتغير).[1]

ولا يسأم «أركون» من تكرار الدعوة إلى ضرورة الأخذ بالمنهجية التأويلية الحداثية واعتماد كل نظريات القراءة آليات تأويل جديدة للنص الديني؛ لأن مدار المشروع الحداثي في إزالة عائق التراث يدور عليها. وهي تلك النظريات التي استجدت في العلوم الإنسانية والاجتماعية: (وذلك بالاعتماد على المناهج الغربية الحديثة لفهم طبقات النص المقدس وتحقيق القراءة النقدية، وهكذا نطبق التحليل الألسني والتحليل السيميائي الدلالي والتحليل التاريخي والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي والتحليل الانتربولوجي والتحليل النفسي. وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، ولكن من دون أن نعزلها أبداً عن الظواهر الأخرى المشكِّلة للواقع الاجتماعي- التاريخي الكلي).[2]

وذلك يكون عند «أركون» من خلال الاعتماد على آليتي: الحفر «الأركيولوجي»، والتحليل «التفكيكي». وبهاتين الآليتين يتحقق لـ«أركون» تأويل القرآن.

فأما الحفر «الأركيولوجي» فلمعرفة حجم المسافة الموجودة بين النص المؤسس- وهو النص القرآني - وبين النصوص التفسيرية المختلفة المنتِجة من قبل المسلمين، التي يقول عنها إنها: (مسافة غير معترف بها من قبل المسلمين، لضمور الوعي التاريخي لديهم الذي ترك مكانه للوعي الأسطوري اللا تاريخي)، والغرض من هذا الحفر الوصول إلى النص التأسيسي الذي حجبته تلك التفسيرات: (فنحن لا نستطيع أن نتوصل إلى الحدث

---

(١) الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون-كيحل مصطفى: ٢٥١.

(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني-محمد أركون: ٧٠.

التأسيسي الأول إلا إذا اخترقنا كل الطبقات الجيولوجية المتراصة كل الأدبيات التفسيرية التي تحجبه عن أنظارنا...فنحن عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها وبكل مذاهبها واتجاهاتها نفهم أن القرآن لم يكن إلا ذريعة! من أجل نصوص أخرى تلبي حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات).(١)

واستعمال التحليل «التفكيكي» لإثبات تاريخية النص التأسيسي الأول، الذي هو النص القرآني، من خلال اكتشاف دعوى بنيته الأسطورية الخيالية الرمزية المجازية. يقول «أركون»: (إن التفكيك يمثل المرحلة الأولى من أجل إعادة التقييم النقدي لجميع المسلَّمات المعرفية العميقة التي يتحصّن بها العقل الإسلامي أو لا يزال يتحصّن بها حتى الآن، فهو يستمر في استخدامها للدفاع عن الصحة الانطولوجية[الوجودية] للقيم الأخلاقية والقانونية التي تؤبِّد المتانة الإنسانية للنموذج الإسلامي الأكبر، المتخَذ كقدوة تحتذى في الممارسة التاريخية).(٢)

وأما «الجابري» فإننا نجده يطبق نظرية «انفصال الدال عن المدلول» من خلال مباحث قضية «اللفظ والمعنى»: مبحث (اللفظ والمعنى: منطق اللغة ومشكل الدلالة)، ومبحث (اللفظ والمعنى: نظام الخطاب ونظام العقل).(٣)

حيث يدَّعي من خلال هذين المبحثين أن العلاقة بين الألفاظ والمعاني ليست علاقة عقلية ضرورية وإنما هي علاقة تحكّمية. وأن المعنى لا ينبغي أن يُقيَّد بأن يدور مع اللفظ، بل يجب أن يكون فضاء المعنى أوسع وأرحب من أن ترتبط المعاني بالألفاظ. وذلك لأن الألفاظ ليست ذات كيان مستقل مجرد، بل هي في الحقيقة تابعة للتفكير أو لنمط التفكير الذي تظهر فيه اللغة، ومن ثم تكون المعاني بحسب التفكير الذي يستعمل اللغة.(٤)

---

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد-محمد أركون: ٢٢٩.

(٢) معارك من أجل الأنسنة-محمد أركون: ٣٨، وانظر الفكر الأصولي واستحالة التأصيل-محمد أركون: ٩٧.

(٣) عنوان فصلين عقدهما في كتابه بنية العقل العربي: القسم الأول-الفصلان الأول والثاني.

(٤) انظر: المرجع السابق.

وفي سبيل تأكيد تلك الفكرة يعقد مبحثاً بعنوان (الأعرابي صانع اللغة) للكشف عن حفريات التكوين اللغوي الذي ينتمي إليه ما يسميه «الجابري» (العقل البياني) الذي غلب على التفكير الديني التراثي. ويدعو من خلاله إلى ضرورة الانعتاق من ذلك البعد الجغرافي البيئي الذي كان يعيشه (الأعرابي صانع اللغة) والذي شكَّل فكره وثقافته ومن ثم لغته التي يفكر من خلالها. إذ يرى «الجابري» أن البُعد الجغرافي البيئي هو الذي يعكس علاقة الأعرابي الصراعية مع العوامل التي تعتري الصحراء: الجفاف والتنقل وعدم الاستقرار والتيه![1]

و«الجابري» ينطلق في هذا من بُعد (التحليل التاريخي) أحد الأبعاد الثلاثة التي تحيط بمشروعه في إعادة قراءة التراث وتأويله، بالإضافة إلى البعدين الآخرين وهما: (التحليل البنيوي) للكشف عن نسق النظام اللغوي/ النموذج اللاشعوري الذي يحكم التفكير التراثي، و(التحليل الأيديولوجي) للكشف عن التوظيف الأيديولوجي الذي مارسه التفكير التراثي على قراءة التراث.[2] وبناء على هذا فإن «الجابري» يدعو إلى استعمال «المقاصد» في قراءة النص الديني بدلاً عن استعمال الألفاظ، وتحرير التأويل من سلطة النص المعتمدة على سلطة اللغة.[3]

ويذهب «الجابري» إلى أن الإشكالية التي تدور حولها نظرية التأويل التراثية هي إشكالية العلاقة بين اللفظ والمعنى بسبب كونها تشتغل على النص وحول النص دون العقل، وإن اشتغلت بممارسة العقل في بعض مدارسها (المعتزلة والمتكلمين عموماً

---

(١) انظر: تكوين العقل العربي-محمد عابد الجابري.

(٢) انظر: نحن والتراث، والتراث والحداثة-كلاهما لمحمد عابد الجابري. وقد مارس التحليل التاريخي والأيديولوجي في كتابه "تكوين العقل العربي"، ومارس التحليل البنيوي في كتابه "بنية العقل العربي".

(٣) انظر: بنية العقل العربي – محمد عابد الجابري: ٥٣٨-٥٤٨، ومقالة له عن توظيف موضوع المقاصد منشور في موقعه الالكتروني.

بدرجات متفاوتة) فعلى أساس التوفيق بينهما، وتقييده بالمواضعة اللغوية التي كانت قائمة وسائدة حين نزول القرآن.

يقول «الجابري»: (لقد أدى الانسياق مع متاهات إشكالية اللفظ والمعنى والخضوع لمنطقها إلى خنق العقل وتحجيم دوره، العقل الذي يزهو علم الكلام باعتماده أصلاً من أصوله، إن لم يكن أصل الأصول كما يدعي المعتزلة لمذهبهم. لقد انخرط المتكلمون في ذات الإشكالية بثلاث قضايا من قضاياهم الأساسية، قضية خلق القرآن ومسألة التأويل ومسألة الإعجاز. وانتهت بهم مناقشاتهم حول القضية الأولى إلى تكريس «حل وسط» يقول بأن القرآن قديم بمعانيه مخلوق بألفاظه وحروفه.. وهذا الحل الوسط يجر حتماً، وهذا ما حصل بالفعل، إلى ربط معاني القرآن بنوع من المواضعة اللغوية التي كانت قائمة سائدة حين نزوله. وهذا يعني أن التأويل الذي يشكِّل المظهر العقلي في الحقل المعرفي البياني سيغدو مقيداً بالمواضعة اللغوية كما كانت في زمن معين. والنتيجة اعتماد سلطة اللغة سلطة مرجعية محددة للفكر، فيصبح ما يقوله أهل اللغة بصدد لفظة هو القول الفصل في المشكلة الفكرية موضوع النقاش. وبما أن مشاكل علم الكلام هي مشاكل ميتافيزيقية، تعلو على الزمان والمكان، فإن اللغة التي تملك القول الفصل في هذه المشاكل سترتفع هي الأخرى، بل سترُفع، إلى مستوى تلك المشاكل، مستوى الميتافيزيقا، فيصبح اللفظ من ثم ذا قيمة ميتافيزيقية بذاته، مما يفتح المجال واسعاً لتسويد اللغة على الفكر واللفظ على المعنى ونظام الخطاب على نظام العقل، والكل بمعنى واحد).[1]

ثم يذكر «الجابري» أن تعامل البيانيين مع «اللفظ والمعنى» وكأن لكل منهما كيانه الخاص كانت نتيجته التي لا بد منها هي (الفصل بين اللغة والفكر) وإهمال الاهتمام بعلاقة اللغة بالفكر ودور اللغة في عملية التفكير، يقول: (والسبب في هذا واضح؛ إن غياب الاهتمام بعلاقة اللغة بالفكر راجع هنا إلى غياب الاهتمام بعملية التفكير ذاتها

(١) المرجع السابق: ١٠٦.

مستقلة عن الألفاظ واللغة. فلم يكن البيانيون، على اختلاف نزعاتهم وتنوع تخصصاتهم، يشغلهم السؤال: كيف نفكر؟ إن السؤال الذي كان يملك عليهم كل حقل تفكيرهم هو: كيف البيان؟ كيف نفسر الخطاب المبين، وما هي شروط إنتاجه؟.. إن تبعية اللغة للفكر واقعة أساسية على الرغم من الارتباط العضوي بينهما. دليل ذلك تجدد اللغات بتجدد الفكر وظهور كلمات جديدة يشتقها الإنسان من كلمات قديمة أو يخترعها اختراعاً للتعبير عن المفاهيم الجديدة التي تولد لديه من ممارسة التفكير (المصطلحات مثلاً).

النتيجة المحتومة: أولوية التفكير على التعبير، أولوية المعنى على اللفظ. إن أولوية المعنى على اللفظ والفكر على اللغة لا تبدو واضحة إلا عندما يكون الموضوع الذي ينصب عليه التفكير والتعبير مستقلاً عنهما، أي عندما يكون عبارة عن كائنات حسية أو عقلية (كموضوعات الطبيعيات والرياضيات) هنا تتجه العلاقة بين الفكر وموضوعه من المعطى الحسي أو العقلي إلى «الفكر / اللغة»، أما عندما يكون الموضوع الذي ينصب عليه التفكير هو النص فإن اتجاه تلك العلاقة يكون من اللفظ إلى «اللغة/ الفكر»، من النص إلى معقول النص.. ولكن النص يمكن أن ينظر إليه كألفاظ وكعبارات لغوية ونظام خطاب، ويمكن أن ينظر إليه كمعان ومقاصد كجملة آراء وأحكام. وقد اختار البيانيون منذ الشافعي إلى أبي الحسين البصري، ومنذ الجاحظ إلى الجرجاني والسكاكي، اختاروا النظر إليه من المنظور الأول: اللفظ أولاً والمعنى ثانياً أو ثالثاً).[1]

إن العلاقة بين اللغة والفكر عند الفكر الحداثي علاقة تفاعلية مستمرة لا يستقل أحدهما عن الآخر وتستمد هذه العلاقة «ديناميكيتها» من التاريخ الفردي والجماعي معاً. يوضح «أركون» ذلك فيقول: (اللغة والفكر في تفاعل مبدع ومستمر، وكلاهما يستمد غذاءه المشترك وديناميكيته الخلّاقة من الممارسة الوجودية الحياتية اليومية: أي

---

(١) بنية العقل العربي–محمد عابد الجابري: ١٠٣–١٠٥.وفي كتابه "وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر" يطبق الجابري نظريته في المقاصد على عدد من مسائل التراث.

من التاريخ الفردي والجماعي معاً. ولذلك أُلحُّ على العلاقة الثلاثية الدائرية التفاعلية، لا الخطية ولا السببية، بين العناصر: اللغة، الفكر، التاريخ. واللغة العربية كسائر اللغات لها تاريخها الفكري الخاص، أي منظومتها الخاصة من الدلالات الحافّة المرتبطة بالنزاعات الأيديولوجية بين القوى الاجتماعية، وأنها بحاجة إلى تطوير وتجديد).[1]

كذلك نجد نظرية «التطبيق» لدى «غادامير» و«مفهوم المسافة» «لدى ريكور» حاضرة عند «الجابري»، حيث أعاد صياغتها في نظرية: (جعل النص معاصراً لنفسه أولاً ثم جعله معاصراً لنا). وذلك من خلال أنواع التحليل الثلاثة التي يدور عليها مشروعه التأويلي للتراث، التي تقدم ذكرها.[2]

ويحاول «الجابري» توظيف القول بأن (القرآن حمّال أوجه) في التأكيد على دعوى أن القرآن نص تعددي الدلالات منفتح على كل تأويل! ليقول: (ولكثرة المتشابه في القرآن وصف بأنه «حمال أوجه»، أي أن جل آياته تحتمل أوجهاً متعددة من التأويل، الشيء الذي يعني أنه ذو نظام معرفي مفتوح على جميع الأصعدة: على صعيد الدلالة اللغوية لألفاظه وتراكيبه، وعلى صعيد ترتيب آياته وسوره كما على صعيد مقاصده وأسباب نزوله، وأيضاً على صعيد الإثبات فيه والمحو والتبديل والنسخ والنسيان. وهذه أمور نبه إليها القرآن نفسه فقال تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد ٣٨-٣٩)، وقال: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ (البقرة ١٠٦)، وقال: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (النحل ١٠١). وفي الحديث «إن القرآن أنزل على سبعة أحرف»: لغات، وكيفيات).[3]

ونجد «حسن حنفي» يفضل استعمال منهجية «الفنومنولوجيا الهوسرلية» التي تمثّل

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي - محمد أركون: ٨.

(٢) انظر: التراث والحداثة-محمد عابد الجابري، ونحن والتراث-محمد عابد الجابري.

(٣) مقال للجابري بعنوان (أسباب النزول بين السماء العليا والسماء الدنيا): منشور على موقعه الالكتروني.

عنده-كما يقول: (نزعة صوفية في صياغة عقلية تُعدّ بمثابة حكمة الإشراق).[1] حيث ينظر «حسن حنفي» إلى النص على أنه نتاج معارك اجتماعية يمارس التأويل «الفنومنولوجي» فك شفرتها: (ليس النص نظرية مجردة بل هي لحظة تجسيد لصراع اجتماعي، فمعارك التفسير هي في أصلها معارك اجتماعية، المجتمع شفرة والتأويل فك لها).[2]

وأول بداية لتجسيد هذا الصراع -بحسب «أركون»- كانت حين الانتقال من الثقافة الشفهية المرتبطة بعامة الناس وبالفئات الاجتماعية الهامشية إلى الثقافة المكتوبة العالمة المرتبطة بالسلطة وبالفئات الاجتماعية ذات الامتياز. والتأويل التفكيكي مهمته الكشف في هذه الثقافة المكتوبة (النص) عن اللا مفكر فيه والمستحيل التفكير فيه والمهمّش والمسكوت عنه لمعرفة أطراف الصراع.[3]

وينطلق «حسن حنفي» في تأسيس مشروعه لتأويل التراث الإسلامي على المنهج الفينومينولوجي - تبعاً لـ «هوسرل» وقبله «فيورباخ» و«اسبينوزا»- من تصور «فكرة الله»! الذي يبني عليه تصور «فكرة الوحي»: (فـ «الله»-كما ينقل عن هوسرل ويتابعه عليه- هو الموضوع الشعوري المتغير الذي يتم بناؤه في الإحساس الداخلي بالزمان. موضوع من خلق الشعور ومن بنائه، موضوع من ملء الشعور لقصده.. وإذا كان الله خالقاً للإنسان على ما هو الحال في التصور التقليدي، فالإنسان هو خالق «الله» وواضعه في الشعور.[!!] ولما كان «الله» عند هوسرل من وضع الشعور ولا يظهر إلا من خلاله بفعل الشعور - فإنه لا يتدخل في الإدراك الحسي أو يضمن موضوعيته وصحته).[4]

---

(١) في الفكر الغربي المعاصر-حسن حنفي: ٢٨٣ وانظر ٢٦٩.

(٢) حصار الزمن-الجزء الأول «إشكالات»-حسن حنفي: ٦٩.

(٣) انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد-محمد أركون: ٧٧.

(٤) في الفكر الغربي المعاصر-حسن حنفي: ٢٧١-٢٧٢.

ويعتبر «حنفي» أن التصوف الفلسفي الإشراقي هو خير ما نجده في «تراثنا» يعبر عن فلسفة «الفينومنيولوجيا»؛ لأنه يقوم على التأمل الشعوري الذاتي.[1]

وهو ما يوضح لنا اهتمام كثير من مفكري الحداثة العرب بالتصوف الفلسفي الإشراقي كما نجده عند «حنفي» هنا كما عند «أدونيس وأركون ونصر أبو زيد».

ولأن «الفينومنيولوجيا» - كما يقول «حسن حنفي» - تراعي جانب البعد الإنساني وتنطلق منه تأسيساً واهتماماً بعد أن كان مغيباً في «تراثنا القديم».[2]

إن «الفنومنولوجيا» تعني ذاتية التأويل وانفصال الدال عن المدلول من خلال نظريتها في «قصد الوعي»، وفي هذا نجد «أركون» يقول: (نحن نجد أن كل اليقينيات المعروفة والملقَّنة تصبح متقاربات رمزية وإثارات مجازية وبناءات أسطورية تشكل الخيال وتكوِّن الحساسية. إن هذه الكلمات التي علمها الله والتي تشكل اللغة- التي هي وسيط لا بد منه ما بين العالم والوعي - إن هذه الكلمات ليست إلا علامات لا تحيل بالضرورة إلى شيء وإنما تدل غالباً على الصورة التي يتلقاها الوعي عن الشيء).[3]

من هنا من محورية «الوعي الإنساني» يؤكد «حسن حنفي» على أن النص الديني/ الإلهي لا يتحدث إلا من خلال اللغة، والإنسان هو مبدع اللغة التي تجلى من خلال مواضعاتها النص الديني، ومن ثم يلزم فهمه وتفسيره ابتداء من الوعي الإنساني. ولما كان الوجود الحقيقي هو الوجود الإنساني وكل وجود آخر[؟] هو وجود بالمجاز وجود في الوعي.

---

(١) انظر: التراث والتجديد-حسن حنفي: ١٣٢ وما بعدها، وفي الفكر الغربي المعاصر: ٢٦٩-٢٨٣. وانظر في معالم تطبيقه لهذا المنهج على تأويل التراث كتابيه: تأويل الظاهريات، وظاهريات التفسير.

(٢) انظر: التراث والتجديد - حسن حنفي: ١٣٢-١٣٣، ومبحث "لماذا غاب الإنسان في تراثنا القديم" ضمن دراسات إسلامية- له، وانظر تطبيقه لمبادئ الفنومنولوجيا في التأويل كتابه "من العقيدة إلى الثورة": ١/ ٣٤٥وما بعدها.

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي - محمد أركون: ٢٣٩.

ومعنى ذلك أن كل المفاهيم اللغوية تنطبق بالحقيقة على الإنسان وبالمجاز على أي وجود آخر، سواء «الله» أو العالم، وإنما تطلق عليه الألفاظ قياساً على إطلاقها على الإنسان.(١)

وأما «نصر أبو زيد» فإنه يفضل أن يستعين بنظرية «هيرش»(المفكر الأمريكي) في «التفرقة بين المعنى والمغزى» بوصفها أساساً يقوم بتوظيفه في مشروع النظرية التأويلية الحداثية. ومن خلال هذه النظرية يؤكد على أن النص يشتمل على «المعنى التاريخي» الذي يناسب الوضع «الثقافي/ اللغوي/ الاجتماعي» الذي نزل فيه، لكنه يتضمن «المغزى» الذي هو المسكوت عنه، ولكنه مدلول عليه في الخطاب بطريقة ضمنية. وقد يكون مدلولاً عليه بالسياق الخارجي وهو المقصد الأخير للنص الذي يريد أن يتجاوز به المعنى التاريخي. وذلك «المغزى» لا يزال يتشكّل في علاقته بالمعنى بحسب «الوضع الثقافي/ اللغوي/ الاجتماعي».

ويضرب مثالاً على ذلك بوضع المرأة في تشريع الإسلام: فبالنظر إلى وضع المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام نجد أن النص أراد إحداث خلخلة في نسق تلك القيم لكن من دون أن يفرض على الواقع ما يتصادم معه كلياً بقدر ما يحركه جزئياً. فلم يكن المقصد البقاء في حدود معاني تلك النصوص وإنما الذهاب معها إلى «المغزى» والتدرج في الانتقال بالوضع والنسق الثقافي الاجتماعي من «دونية» المرأة إلى مساواتها بالرجل في كل شيء، دون أن يتصادم مع الأعراف والتقاليد التي تمثل محاور أساسية في ذلك النسق الثقافي الاجتماعي.(٢)

يقول «نصر أبو زيد»: (لكن المعاني التي تدل عليها النصوص بشكل مباشر ليست كل القضية، إذ من الطبيعي أن تكون حركة النص التشريعية غير مصادمة للأعراف والتقاليد

---

(١) انظر: من العقيدة إلى الثورة - حسن حنفي: ١/ ٨١-٨٢، وانظر نقد الخطاب الديني - نصر أبو زيد: ١٨٥.
(٢) انظر: نقد الخطاب الديني-نصر أبو زيد: ٢٣٠-٢٣٨، وإشكاليات القراءة وآليات التأويل-له: ٤٨-٤٩.

والقيم التي تمثل محاور أساسية في النسق الثقافي والاجتماعي. وليس معنى عدم التصادم أن النصوص لا تحدث خلخلة في نسق تلك القيم خلخلة تكشف عن المغزى المستكنّ خلف المعنى. لكنها خلخلة لا تحدث نتائجها إلا من خلال حركة الواقع بما ينتظم في هذه الحركة من صراع اجتماعي فكري. وقد مالت حركة المجتمع العربي الإسلامي في القرن الأول الهجري إلى تثبيت القيم والتقاليد والأعراف التي حاولت النصوص خلخلتها لذلك مالت الكفة دائماً في الثقافة العربية لتثبيت المعنى الديني وغاب من أفقها اكتشاف المغزى، باستثناء جماعات صغيرة ظل تأثيرها محدوداً.. وكثير من الأحكام الخاصة بالمرأة لا يتكشف مدلولها ومن ثم مغزاها خارج وضعية المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام فقد كانت تعامل بوصفها كائناً فاقد الأهلية لا تستمد قيمتها إلا من الرجل الذي تنتسب إليه أباً كان أو أخاً أو زوجاً.. والحال كذلك: ألا تكون المعاني الواردة في النصوص عن المرأة ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص وبتحديد اتجاهها؟ إنها حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمرة والمدلول عليها في الوقت نفسه.

ولا يتم الكشف عن المضمر في قضية المرأة ومساواتها بالرجل خارج سياق الكشف عن حركة النص الكلية، وهنا تنكشف دلالة المضمر كاملة حين توضع في سياق حركة النص وموقفه من العبودية، المضمر الكلي تحرير الإنسان -الرجل والمرأة- من أسر الارتهان الاجتماعي والعقلي، لذلك طُرح العقل نقيضاً للجاهلية والعدل نقيضاً للظلم والحرية نقيضاً للعبودية. ولم يكن لتلك القيم إلا أن تكون مضمرة مدلولاً عليها، فالنص لا يفرض على الواقع ما يتصادم معه كلياً بقدر ما يحركه جزئياً).[1]

ويرى «نصر أبو زيد» أن أهم ما قدمته «الهرمنوطيقا» هو لفت الانتباه إلى دور المفسِّر أو المتلقي في تفسير العمل الأدبي والنص عموماً.

---

(١) نقد الخطاب الديني-نصر أبو زيد: ٢٣٤-٢٣٦، وانظر كلام الجابري عن آيات المواريث في التراث والحداثة: ٥٤-٥٦.

ويقول عن نظرية الهرمنوطيقا الجدلية عند «غادامير» : (تُعدُّ الهرمنوطيقا الجدلية عند غادامير من خلال منظور جدلي مادي نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسِّر بالنص لا بالنصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى ومدى تأثير رؤية كل عصر من خلال ظروفه للنص القرآني. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات في النص الديني والنص الأدبي معاً على موقف المفسِّر من واقعه المعاصر أياً كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك).[١]

ويرى «نصر أبو زيد» أن أكثر المناهج مناسبة لتحقيق هدف التأويلية الحداثية في خطوة أولية على النص الإسلامي هو منهج «المدخل اللغوي-منهج التحليل اللغوي» في الكشف عما يسميه التداخل العلاقي بين النص الديني والواقع الثقافي الذي ظهر فيه. ويعتبره المنهج الوحيد الممكن تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته، حيث يتلاءم مع طبيعته في اعتبار اللغة أساساً في تأويل النص القرآني.

ومعنى ذلك - كما يقول «نصر أبو زيد»: أن تطبيق نهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية على النصوص لا يفرض على هذه النصوص نهجاً لا يتلاءم مع طبيعتها. إن المنهج هنا نابع من طبيعة المادة ومتلائم مع الموضوع. فإنه لما كان الإسلام يقوم من الأساس على النص، والنص يستعين بالوظيفة اللغوية يعيد من خلالها تقديم العالم بشكل رمزي، وتشكل اللغة وسيطاً من خلاله يتحول العالم المادي والأفكار الذهنية إلى رموز. ولما كان النص ذا وظيفة اتصالية إعلامية بوصفه رسالة تمثل علاقة بين متكلم ومخاطب وبين مرسل ومستقبل فإنه لا يمكن أن ينفصل عن النظام اللغوي الذي ينتمي إليه ومن ثم لا ينفصل عن مجال الثقافة والواقع.[٢]

(ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها النص إلا بتحليل معطياته اللغوية في

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل-نصر أبو زيد: ٤٩.

(٢) انظر: مفهوم النص - نصر أبو زيد: ٢٥، ٢٧.

ضوء الواقع الذي تشكل النص من خلاله. وعلينا أن نضع في الاعتبار أن الواقع مفهوم واسع يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ويشمل المتلقي الأول للنص ومبلغه، كما يشمل المخاطبين بالنص).(١)

ومن خلال ذلك ينتقد «نصر أبو زيد» منهج الخطاب الديني من جهة ما يعتبره قصوراً في تحليله اللغوي للنص، المتمثل عند «نصر أبو زيد» في كونه يدرس النص منطلقاً من الأعلى هبوطاً: ينطلق من الحديث عن الله عز وجل قائل النص، بخلاف المنهج الحداثي الذي ينطلق من الحسي والعيني صعوداً. ويقول إن منهج الخطاب الديني (بمثابة ديالكتيك هابط في حين أن منهج هذه الدراسة بمثابة ديالكتيك صاعد. وعلى حين يبدأ المنهج الأول من المطلق والمثالي في حركة هابطة إلى الحسي والمتعين، فإن المنهج الثاني يبدأ من الحسي والعيني صعوداً. يبدأ من الحقائق والبديهيات ليصل إلى المجهول ويكشف عما هو خفي).(٢)

وفي السياق نفسه يقول «عبد المجيد الشرفي»: (إن المنهج اللغوي المتبع عند الأصوليين هو في حاجة إلى مراجعة؛ لأن القدماء عموماً، برغم ما يثبتونه من المشترك ومن المجاز إلى غير ذلك، يعتبرون أن هناك معنى موجوداً في حد ذاته وأن اللغة هي الوسيلة للوصول إلى ذلك المعنى. [ومن] ما وصلت إليه المعرفة في عصرنا نعرف أن اللغة لا تدل على معنىً مّا في حد ذاتها إلا بقدر ما يشارك القارئ في إنتاج ذلك المعنى، فليس النص في حد ذاته إذن هو الدال على المعنى، وإنما القارئ يُكسب النص والكلام واللغة معنى من المعاني. وهذا اختلاف جوهري يجعل تطبيق المنهج اللغوي القديم في حد ذاته غير ممكن برمته؛ لأن وظيفة اللغة اليوم اختلفت، وكذلك علاقة اللغة بالمعنى.. فإننا نساهم أيضاً في إنتاج المعنى الذي تعبر عنه تلك اللغة وهذا ما أهمله القدماء).(٣)

** ** **

(١) نفسه: ٢٦.

(٢) نفسه: الصفحة نفسها.

(٣) تحديث الفكر الإسلامي - عبد المجيد الشرفي: ٧٠-٧١.

إننا نلاحظ في كل ما سبق أن التأويلية الحداثية العربية - كأصلها الغربي - تريد الانفلات من مركز يكون مرجعية وأصلاً للتأويل تنطلق منه وتفيء إليه. وذلك طرداً للمبدأ التأسيسي لفلسفة الحداثة: مبدأ الذاتية الفردانية الذي يدعو إلى الاختلاف والتعدد ويرفض التوحيد والجماعة الذي هو مرتبط بوجود المركز للتأويل.

والنتيجة الحتمية التي ستصل إليها التأويلية الحداثية العربية هي «التفكيك»؟ كما كانت هي النتيجة المنطقية الحتمية للنظرية التأويلية الغربية الحديثة؟

وهو ما نجد «أركون» يدركه بل يسعى إلى الوصول إليه. حيث يقول: (فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة طريقة محررة في آنٍ معاً من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراهاً وقسراً. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها سواء أكانت مسلمة أو غير مسلمة أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكياتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من كتابٍ طالما عاب عليه الباحثون «فوضاه»!! لكن الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل اتجاه).[1]

ويقوم «أركون» بإعادة صياغة نظرية «دريدا» عن (مفهوم الكتابة) والتمييز بين الحالة الشفهية للكلام قبل أن يكون نصاً مكتوباً والحالة الكتابية له بعد أن صار نصاً، تغفل التأويلية التقليدية عن التمييز فيه بين (المعنى وآثار المعنى)! يقول «أركون»: (فالنبي تلفظ بالقرآن أولاً شفهياً أمام أصحابه قبل أن يُسجَّل ما قاله كتابةً. وهناك فرق بين الحالة الشفهية للكلام والحالة الكتابية. إن المشكلة التي ينبغي أن يحلها كل تأويل علمي

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل-محمد أركون: ٧٦، وانظر ٩٧، وانظر «معارك من أجل الأنسنة»- له: ٣٨.

يقف أمام كلام شفهي أصبح نصاً مكتوباً، هي بالضبط الاهتمام بدراسة الاختلافات الكائنة بين الحالة الشفهية التي ضاعت إلى الأبد[!!] وبين الحالة الكتابية للنص الذي كان له تاريخ شفهي قبل أن يُسجَّل كتابةً).[1] ويضيف بأن المعنى (المتعالي) للآيات قد تدهور بعد تدخل كثير من المفسرين والمستهلكين لها: (ففي نهاية المطاف فإن مشكلة المنشأ اللغوي للمعنى في كلا النظامين الشفهي والكتابي يحيلنا إلى مشكلة المكانة الفلسفية للمعنى الذي يتمايز عن آثار المعنى).[2]

المعنى الذي يدّعيه «أركون» كما يفسره شارحه «هاشم صالح» بأنه هو مضمونه الحقيقي ومحتواه والذي لم يتعرف إليه إلا من سمعه لأول مرة والنبي يتلفظ به، (أما الذي لم يتح له إلا قراءة النص بعد أن كُتب ومرَّ في عدة أيد[ي] قبل أن يسجّل كتابة فإنه سوف يفهم النص وقد أضيفت إليه آثار الناقلين أو آثار الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية. وهذه هي آثار المعنى المشار إليها آنفاً، إذ نادراً ما يتم هذا الانتقال بدون خسارة بعض المعنى أو تحويره أو إضافة معاني جديدة لم تكن فيه أصلاً)!![3]

ويعتبر «علي حرب» أن كل مستوى من المستويات الثلاثة للنظرية التأويلية الغربية الحداثية: التفسير، التأويل، التفكيك، يشكِّل وعياً معيناً بدلالات النص ومضامينها. لكن كل مستوى يتضمن عوائقه. ولذلك فإنه يرى أن استراتيجية قراءة النصوص هي الاستراتيجية التي تحدد الانتقال بين نظرية التفسير ونظرية التأويل ونظرية التفكيك.

وهو يحدد مفهومه لكل مصطلح من هذه؛ فيقول عن «التفسير» بأنه (يرمي إلى الكشف عن مرادات المؤلف ومعنى الخطاب، وغالباً ما يستعمله السلفيون ودعاة التطابق مع الأصول في صراعاتهم حول ملكية الحقيقة ومشروعية الانتماء). وأما

(١) نفسه: ١٣٤.

(٢) نفسه: ١٣٥.

(٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - محمد أركون: ١٣٤-١٣٥.

«التأويل»؛ فإنه (انتهاك للنص وخروج بالدلالة. ولهذا فهو يكشف استراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة، وبه يكون الابتداع والتجديد، أو الاستئناف وإعادة التأسيس. ومأزق التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه). وفي هذا السياق يدعو إلى نظرية (امبرتو ايكو) في التمييز بين التأويل السيِّئ والمغلوط للنص، وبين قراءة النص من خلال البحث عن الدلالات التي تندرج في فضاء إيحاءات النص.[1] وأما «التفكيك»؛ فإنه (يقطع الصلة مع المؤلف ومراده ومع المعنى واحتمالاته، به يجري التعامل مع الوقائع الخطابية وحدها لا بصفتها إشارات تدل أو علامات تنبئ، بل بوصفها مواد يجري العمل عليها لإنتاج معرفة تتعلق بكيفية إنتاج المعرفة والمعنى، ولهذا فإن التفكيك يتجاوز منطوق الخطاب إلى ما يسكت عنه ولا يقوله إلى ما يستبعده ويتناساه، إنه نبش للأصول وتعرية للأسس وفضح للبداهات.

من هنا يشكِّل التفكيك استراتيجية الذين يريدون التحرر من سلطة النصوص وإمبريالية المعنى أو ديكتاتورية الحقيقة. وكل الذين يمارسون علاقاتهم بهويتهم وانتمائهم بطريقة مفتوحة توضع خارج أي تصنيف جاهز أو إطار جامد ومأزقه أو منطوقه قد يقول لنا بأن الخطاب ليس بمنطوقه بل بالمسكوت عنه).[2] وبتعبير آخر: (أهل التفكيك لا يهتمون بالطروحات والمضامين، بقدر ما يهتمون بتوترات النص وتداعياته، بزلاته وأعراضه، «بمستنداته السرية» وبناه المترسبة، ببداهاته المحتجبة ولغوناته الصامتة).[3]

ويرى أن الاختيار من بين هذه المستويات خيار «استراتيجي»، يحكمه نوع التوظيف للنص. يقول «علي حرب»: (قد أقرأ أعلام الفكر فأعجب بهم وأتماهى معهم بقدر ما يستحوذ عليّ كلامهم، وقد أخرج عليهم لكي أمارس اختلافي ومغايرتي، وربما أتعدى

---

(١) الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة-علي حرب: ٢١-٢٢.

(٢) المرجع نفسه: ٢٢.

(٣) نقد النص - علي حرب: ٣٥.

ذلك لكي أقرأ في نصوصهم ما يستبعده القول ويسكت عنه الخطاب).[1]

لكن «علي حرب» لا يقصر التفكيكية على كونها خياراً استراتيجياً فحسب، بل هي عنده الخيار المصيري الذي يجب أن يتبناه الفكر العربي للخروج من أزمته النهضوية!! إذ - في رأيه - أنه لم تُجدِ كل المحاولات السابقة التي سعت بها التجارب العربية النهضوية، لأنها كانت مقيدة/ مسكونة بهاجس الوحدة والتآلف والتماسك والعقلانية، فلم تتحقق لها تلك الكليات والمتعاليات.

فليتغير البحث إذن إلى تفكيك تلك الكليات التي هي عوائق نهضوية بالنسبة لـ«علي حرب». يقول «علي حرب»: (أعلم أن الكثيرين من أهل البحث والفكر عندنا يرفضون منهج التفكيك بحجة أنه لا يتلاءم مع شروطنا الثقافية ولا يلائم أوضاعنا الاجتماعية والحضارية، إذ برأيهم نحن أحوج ما نكون إلى الوحدة والتآلف وإلى التماسك والعقلانية. غير أن التجارب العربية الحديثة، وأعني بها تجارب دعاة التحديث على الخصوص، تعطي مصداقية «للمنهج التفكيكي والنقدي». فقد مضت علينا عقود ونحن نطالب بالوحدة والتحرير ونسعى إلى العقلنة والتقدم، وإذا النتيجة أن هذه الشعارات تُرجمت إلى أضدادها، أي إلى مزيد من الفرقة والتبعية والتخلف واللاعقلانية. ومعنى ذلك أن خطاب الهوية فَقَد حجيته ومصداقيته، ومآله أنه ينبغي أن نُخضِع هذا الخطاب لفحص نقدي نقوم خلاله بتفكيك تلك الكليات المتعالية التي تتشكل منها طروحاته المعلنة وشعاراته الصريحة.. بغية الكشف عما ينطوي عليه الكلام من الخداع والتضليل، وعما يمارسه النص من الحجب والنفي، نفي الواقع وحجب الكائن).[2]

تلك إذن هي النتيجة الحتمية للنظرية التأويلية الحداثية من الفوضى والضياع والتشتت التي يريد الفكر الحداثي أن يجرَّ البشرية إليها.

** ** **

(١) الممنوع والممتنع - علي حرب: ٢٣.

(٢) نقد النص - علي حرب: ٣٥-٣٦.

لقد تركنا الفكر الحداثي العربي طوال الصفحات الماضية يتكلم عن مشروعه التأويلي ، فوجدناه كأصله الغربي مشروعاً هدمياً يسعى إلى هدم النص القرآني وانتهاك قدسيته وإزاحته . إنه لا يريد أن يبني مشروعاً معرفياً ، بل هو يتعامل مع النص القرآني بوصفه عائقاً ويريد أن يتسلل من خلال نظرية التأويل إلى إزاحته عن أن يكون مرجعية لهداية الإنسان وترشيد الحضارات .

وليس حقيقياً ما ينظِّر له «الجابري» من دعوته إلى إقرار «نظام العقل» في مقابل «نظام الخطاب» ، فأي نظام للعقل لدى الفكر الحداثي وقد تذرر مفهوم العقل لديه ولم يعد في الفكر الحداثي ما يسمى نظاماً للعقل إلا «نظام» التفكيكية والفوضى. كما قد تبيناه فيما تقدم حين الكلام عن مفهوم العقل لدى الفكر الحداثي .

وليس حقيقياً ما يدعو إليه «الجابري» من اعتماد القياس على المقاصد بدلاً عن القياس على الألفاظ ، إذ عن أي مقاصد يتحدث ؟ أهي مقاصد النص ؟! فقد أخلى الفكر الحداثي النص من المقاصد وجعل التاريخ هو الذي يتحكم فيه ويحكمه . أم هي مقاصد الإنسان ؟! فقد أخلى الفكر الحداثي الإنسان من الإرادة والوعي والاختيار الحر وصوّره متقيداً بالمشروطيات التاريخية ، وجعل تحركه المعرفي انفعالياً فحسب ، فهو يتحرك من خلال اللاوعي واللاشعور المعرفي .

وكذلك أي تفريق يريده «نصر أبو زيد» بين المغزى والمعنى ؟ وليس للنص معنى ولا مغزى في الفكر الحداثي بل هناك إكراهات معرفية لإرادة الهيمنة من قبل السلطة ، ثم ألم تعلن التأويلية الحداثية إحاطة النص بالموت من كل جهاته : موت المؤلف وموت القارئ وموت النقد الأدبي؟

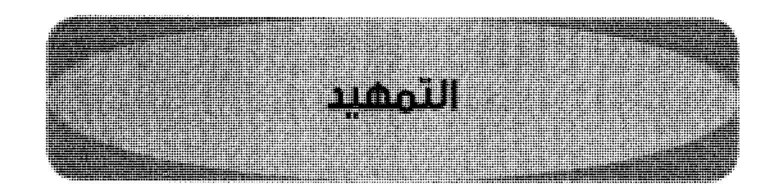
إن الهدف الذي يسعى إليه الفكر الحداثي العربي من خلال نظريات التأويل هو تفكيك النص القرآني وإزاحته ، حيث يشكِّل بالنسبة له العائق أمام تبيئة الحداثة.



موقف الفكر الحداثي من النص الشرعي

- □ الفصل الأول: مفهوم الوحي في الفكر الحداثي.
- □ الفصل الثاني: موقف الفكر الحداثي من النص القرآني.
- □ الفصل الثالث: موقف الفكر الحداثي من السنة النبوية.





التمهيد

مارس الفكر الحداثي مستويين من المنهجية لتفكيك النص الشرعي، أول ذينك المستويين تسليط الرؤية التاريخية على النص في نظرية «تاريخية النص» لإنزاله من مجاله الإلهي المتعالي- «الأرثوذكسي» كما يسميه أركون- إلى أنسنته. وقد كان بيان ذلك حين الكلام عن دعوى «تاريخية النص».

والمستوى الآخر الذي اشتغل عليه الفكر الحداثي لتفكيك النص الشرعي هو إخضاع النص للدراسة النقدية التداولية في المجال اللساني وتطبيق نظريات القراءة التأويلية المعاصرة على النص الديني لإعادة قراءته وتأويله من خلال نظرية: الفهم بدل المعنى، والقراءة بدل التأويل، وتاريخية الفهم ولا نهائية المعنى. وكان بيان ذلك في فصل مفهوم التأويل وجدلية الدلالة.

إن هذه الممارسة على النص القرآني والتأكيد من خلالها على إثبات تاريخية تشكله وتاريخية دلالته وتاريخية مفاهيمه؛ تقتضي نفي أن يكون تنزيلاً من رب العالمين؛ لأنه إذا كان النص القرآني غير «مفارق» لقوانين الواقع من حيث دلالته، وإنما هو استجابة للواقع التاريخي المتعيِّن؛ فإن ذلك يعني أن مصدره غير «متعالٍ» بل هو جزء من التاريخ المتعيّن.

إذ لا يمكن أن يستقيم الاعتراف بكون مصدره «متعالٍ» مع التأكيد على أن تشكُّله ودلالاته غير «مفارقة»، بل التأكيد على أنه لا يمكن أن تكون «مفارقةً» لتاريخيتها،كما يتصوره الفكر الحداثي.

إنّ القول بتاريخية النص؛ تاريخية تشكّله وتكوينه ودلالاته وتاريخية فهمه؛ يلزم منه ولا بد القول بتاريخية مصدره وكونه مصدراً غير متعالٍ، وهو ما يعني أنه لا ينتمي إلى الله تعالى.

وأما ما يزعمه «نصر أبو زيد»، بما يوهم من كلامه في مفهوم «التنزيل»، من إمكانية الجمع بين اعتبار القرآن تنزيلاً متعالياً وبين كونه غير مفارق لقوانين الواقع!، بل هو متكوِّن من أبنية هذا الواقع؛ حين يقول:(إن مفهوم «التنزيل» هنا لا بد أن يفهم بوصفه تنزيلاً إلى الناس عبر وسيطين: الأول الملَك، والوسيط الثاني محمد البشر. إنها رسالة السماء إلى الأرض، لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي. إن المطلق يكشف عن نفسه للبشر «يتنزّل» إليهم بكلامه عبر نظامهم الدلالي الثقافي واللغوي) -[1] هو في حقيقته كلام متناقض غير مستقيم ولا يمكن اطراده منطقياً؛ لأنه يستحيل تصور اجتماع الأمرين.

ولذلك نجد «علي حرب» ينتقد ما يقوم به «هاشم صالح» أثناء ترجمة/ شرح نصوص «أركون»، من إيراد تعبيرات توهم أن «أركون» يعتبر الوحي يقع خارج التاريخ! مع إلحاح «أركون» على تاريخية الوحي ودنيويته.

ويتساءل «علي حرب» مستنكراً هذا التركيب المستحيل؛ ويقول: (فهل يعقل أن يكتب أركون كل ما كتبه عن تاريخية الوحي ودنيويته، ثم يأتي شارحه ليقول لنا بأن الوحي يقع خارج التاريخ ويعلو عليه؟). وعليه يعتبر «علي حرب» أن قراءة «هاشم صالح» لنصوص أركون بهذه الطريقة (تشكّل حجباً للواقع والحقيقة، وهو حجب مضاعف، لأنه حجب لما أراد أركون معرفته والكشف عنه). بل يصف ذلك بأنه (من قبيل الخداع والمخاتلة، خداع الغير ومخاتلة الذات).[2]

(١) مفهوم النص - نصر حامد أبو زيد:٥٦.
(٢) نقد النص - علي حرب:٦٧، وانظر:٦٥-٦٦، ٧٥-٧٧.

إننا نجد أن مشروع الفكر الحداثي في تأويل النص الشرعي يدور حول محور إلغاء مصدر النص، وإلغاء «تحكّم» قائله فيه. وهو ما يعني في تصوّر الفكر الحداثي أن النص لا ينتمي إلى (الأعلى)، أو لم يعد منتمياً إلى (الأعلى)، وكلا العبارتين مؤداهما واحد.

ولذلك نجد «نصر أبو زيد» يؤكد في سياق كلامه الأول نفسه أنه يجب النظر إلى النص بكونه منتمياً إلى المجال الثقافي غير المفارق حتى لا تهدر قيمته ومن ثم - يقول: (يصبح التركيز على مصدر النص وقائله فقط إهداراً لطبيعة النص ذاته، وإهداراً لوظيفته في الواقع. وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث والذي ما زال فاعلاً في ثقافتنا).(١)

ويسلط نصر أبو زيد نقده على الفكر الديني لأنه ينظر إلى النص بكونه نصاً متعالياً، ويقول: (إن هذا التحويل حدث في تصور النص في الثقافة والفكر، حيث تم تحويل النص من توجهه إلى المخاطب والمخاطبين لكي يكون نصاً دالاً على المتكلم).(٢)

والفكر الحداثي بتمسكه بمنطق الجدلية الماركسية القائل بأسبقية الواقع على الفكر، ومن ثم فإن الواقع هو الذي يشكّل الفكر والفكر يتشكّل منه، في الجدلية الديالكتيكية المقامة بين البنى الفوقية والبنى التحتية، وجدل الهابط والصاعد، والذي يقوم «جورج بوليتزر» بصياغته على النحو التالي:(ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم.. ليست حركة الفكر سوى انعكاس لحركة الواقع بعد أن انتقلت إلى دماغ الإنسان)(٣)- يتصور أنه لا يمكن النظر إلى النص بكونه متعالياً وكونه مؤثراً في الواقع في الوقت ذاته.

---

(١) مفهوم النص- نصر حامد أبو زيد:٥٧.

(٢) المرجع نفسه:٥٩.

(٣) أصول الفلسفة الماركسية - جورج بوليتزر - ترجمة شعبان بركات:٢٧٥، ٢٧٩.

وأما المنطق الإيماني فإنه قائم على أن النص القرآني نصٌّ متعالٍ أنزل من عند العلي العظيم، وأنه جاء ليصلح الله به واقع الناس ويغيِّر ما هم عليه، وأنه هو الذي يؤثر في الواقع ويغيّره ولا يؤثر الواقع في دلالاته فضلاً عن أن يكون تشكّله وتكوينه بفعل الواقع الإنساني.

فهل يعني ذلك أن الفكر الحداثي ينكر إمكانية الوحي؟ ومن ثم يلزمه ما يقتضيه هذا الإنكار للوحي من إنكار الوجود الحق لله تعالى؟

هذه هي القضية المحورية التي يتناولها هذا الباب.

إن هذه المنهجية «التفكيكية» التي ينطلق منها الفكر الحداثي في تعامله مع النص الشرعي وإعادة قراءته قراءة حداثية متوافقة مع إنتاجات الفكر الغربي وحضارته! لا تدور في فضاء عائم، بل هي تدور في فلك فلسفة ورؤية وعقيدة تحدد إطارها الذي تشتغل من داخله وتُخضِع من خلاله النص الشرعي للتوافق معه! لأجل أن تستقيم للفكر الحداثي - من وجهة نظره - مفاهيمه وأدواته ومنطقه المنهجي الذي يتعامل من خلاله مع النص.

وهذه الفلسفة/ الرؤية/ العقيدة، هي المهمة التي يقوم هذا الباب بالكشف عنها، والحفر في النظام المعرفي الذي يحكم الفكر الحداثي ويحدد رؤيته ومنطلقاته. وذلك من خلال الكشف عن موقفه من مفهوم الوحي، ومن ثم الكشف عن موقفه من النص القرآني بوصفه نصاً مكتوباً مقروءاً محفوظاً أوحي به إلى النبي محمدٍ ﷺ وانتهى إلينا كما أُنزل أول مرة ليكون رسالة الله الخاتمة المهيمنة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. ثم الكشف عن موقفه من الحديث النبوي من حيث كونه نصاً تأسيسياً موحى به لا ينطق صاحبه عن هوى بل هو وحي يوحى يأخذ صفة النص القرآني، من حيث ثبوته وحجيته وكونه وحياً وأصلاً تأسيسياً في أصول الاستدلال؛ يتقيد به الإجماع والقياس كما يتقيد بالقرآن، ويشكِّل مع القرآن (النص)، كما يشكِّل الإجماع والقياس (الاجتهاد) الذي يدور في فلك النص ولا يخرج عنه.

******

الفصل الأول

مفهوم الوحي في الفكر الحداثي

□ التمهيد:

الوحي الإلهي للأنبياء قائم على أساس مباينته للمعرفة البشرية، وأنه رحمة من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده ويصطفيهم لها ولا يتحصل بالاكتساب والجهد البشري. وأن الأنبياء عليهم السلام معصومون من أن يشتبه عليهم الوحي بغيره. كما قال الله تعالى: ﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ ﴿٣٨﴾ وَمَا لا تُبْصِرُونَ ﴿٣٩﴾ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٣﴾ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحاقة: ٣٨ - ٤٧]، ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٣﴾ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ ﴿٣٤﴾ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾ أَمْ عِندَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُسَيْطِرُونَ ﴿٣٧﴾ أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ فَلْيَأْتِ مُسْتَمِعُهُم بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿٣٨﴾ أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونَ ﴿٣٩﴾ أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُم مِّن مَّغْرَمٍ مُّثْقَلُونَ ﴿٤٠﴾ أَمْ عِندَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ ﴿٤١﴾ أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ ﴿٤٢﴾ أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الطور: ٣٣ - ٤٣]، وإنما يكون دور النبي هو التبليغ، كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران: ٢٠]، ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: ٦٧].

وهو كلام الله تعالى الذي تكلم به على ما يليق بجلاله وعظمته، وسمعه منه أنبياؤه، أو سمعوه من جبريل الذي سمعه من رب العالمين وأمره بتبليغه إليهم، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١].

وفي حديث النواس بن سمعان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا أراد الله تعالى أن يوحي بالأمر تكلّم بالوحي، أخذت السماء منه رجفةٌ أو قال رعدةٌ شديدة، خوفاً من الله عز وجل. فإذا سمع ذلك أهل السماوات صُعقوا وخرّوا لله سجداً. فيكون أول من يرفع رأسه جبريل، فيكلمه الله من وحيه بما أراد، ثم يمرُّ جبريل على الملائكة، كلما مرّ بسماءٍ سأله ملائكتها ماذا قال ربنا يا جبريل؟ فيقول قال الحق وهو العليّ الكبير، فيقولون كلهم مثل ما قال جبريل، فينتهي جبريل بالوحي إلى حيث أمره الله عز وجل).[1]

وقد جمعت آية الشورى أنواع الوحي الإلهي إلى الأنبياء، وبيّنت أن الوحي على نوعين: الوحي المسموع الذي يسمعه النبي من الله تعالى مباشرة أو يسمعه من جبريل الذي سمعه من رب العالمين فيبلغه النبي ويؤديه كما سمعه ويكون كلام الله بلفظه ومعناه، أو يعبر عنه النبي بلفظه هو فيكون الكلام كلام النبي والمعنى من الله تعالى. والنوع الآخر وحي الإلهام الذي يعبر عنه النبي بلفظه وكلامه هو. وفي هذا يقول «محمد بن شهاب الزهري» رحمه الله: (نزلت هذه الآية تعم من أوحى الله إليه من البشر. فكلام الله الذي كلم به موسى من وراء حجاب، والوحي ما يوحي الله إلى النبي من أنبيائه عليهم السلام، ليثبت الله عز وجل ما أراد من وحيه في قلب النبي ويكتبه. وهو كلام الله ووحيه. ومنه ما يكون بين الله وبين رسله، ومنه ما يتكلم به الأنبياء ولا يكتبونه لأحد ولا يأمرون بكتابته، ولكنهم يحدثون به الناس حديثاً ويبينونه لهم؛ لأن الله أمرهم أن يبينوه للناس ويبلغوهم إياه. ومن الوحي ما

(١) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره:٢٢/ ٩١، وابن خزيمة في كتاب التوحيد:رقم٢٠٦، وابن أبي عاصم في السنة:رقم٥٢٧، وغيرهم. وأصله في صحيح البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: ك التفسير:٤٧٠١و٤٨٠٠، ك التوحيد:٧٤٨١.

يرسل الله به من يشاء ممن اصطفاه من ملائكته فيكلمون به أنبياءه من الناس، ومن الوحي ما يرسل الله به من يشاء من الملائكة فيوحيه وحياً في قلب من يشاء من رسله).[1]

وإذا كانت الرؤيا من أنواع الوحي إلى الأنبياء فإنها لا تمثل إلا جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من أجزاء النبوة، وكانت تكون في أول أمر النبوة تمهيداً وتوطئة للوحي في اليقظة. فيكون أول أحوال النبيين في الوحي الرؤيا من أجل التوطئة والتمهيد، ثم يتتابع الوحي إليهم في اليقظة. كما روى «أبو نعيم» في الدلائل عن علقمة بن قيس صاحب ابن مسعود رضي الله عنه قال: (إن أول ما يؤتى به الأنبياء في المنام، حتى تهدأ قلوبهم. ثم ينزل الوحي بعدُ في اليقظة).[2]

وهكذا كانت حال الوحي إلى نبينا ﷺ كما قالت عائشة رضي الله عنها :(أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال: اقرأ..) الحديث.[3] ثم تتابع الوحي إليه بالقرآن في حال اليقظة، ولم يكن شيء من القرآن في حال المنام.[4] وقد أخبر عن نفسه بذلك حين سئل: (كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشدّه عليَّ فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول).[5]

والمقصود أن القرآن أنزل بالوحي المسموع ولم يكن شيء منه عن طريق الإلهام. وأما النوع الآخر من الوحي وهو وحي الإلهام والرؤيا في المنام فهذا يكون بإلقاء المعنى في القلب، وجاء التعبير عنه في الحديث بالنفث في الرُّوع، كما في قوله ﷺ:(إن روح القدس

(١) أخرج بعضه ابن أبي حاتم في تفسيره: ٩/ ٢٨١٨، وذكره بتمامه ابن تيمية في مجموع الفتاوى: ١٢/ ٣٩٧.
(٢) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري-ابن حجر العسقلاني: ١/ ٩ وقد حسَّن إسناده.
(٣) رواه البخاري في صحيحه: ك بدء الوحي/ حديث رقم: ٣.
(٤) انظر: الإتقان في علوم القرآن - السيوطي: ١/ ١٥٣-١٥٤، ٣٠٠.
(٥) رواه البخاري في صحيحه: ك بدء الوحي/ حديث رقم: ٢.

نفث في رُوعي، لم يكن عبد ليموت حتى يبلغ آخر رزقٍ هو له).[1] وهو الذي يبلِّغ النبي ﷺ معناه بلفظه هو، وهو الذي منه حديثه. والإيمان بهذا النوع من أنواع الوحي إلى الأنبياء فرع عن الإيمان بالأصل أي الإيمان بالوحي المسموع.

وأما حصر الوحي إلى النبي في الرؤى المنامية والإلهام -كما كان يقول به الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام وصوفية الفلسفة الإشراقية- هو في حقيقته وما يؤول إليه إنكار لحقيقة الوحي ولخاصية النبوة، وتسوية بين النبي ﷺ وغيره من أصحاب الإلهامات والرؤى المنامية في النوع، وإن كانوا يحكون التفريق، لكنه تفريق في الدرجة وحسب.

وقد حكى القرآن حصول هذا النوع من «الوحي» لغير الأنبياء، كالوحي إلى أمِّ موسى عليه السلام. ولكنه فرق بين ما يقع للأنبياء من هذا النوع وما يقع لغيرهم، وذلك من جهة العصمة عن أن يكون إيهاماً، واليقين أنه وحي صدقٍ من الله تعالى، والأمر بلازمه. لكنَّ هذا لا يعرف إلا بالاعتراف بالنبوة، والتي أخصّ خصائصها الوحي إلى النبي بالكلام المسموع، سواء كان بواسطة الملك أو بغير واسطة. فيلزم من هذا أن من لم يؤمن بالوحي المسموع لم يؤمن بالنبوة على الحقيقة وهي حال الفلاسفة.[2]

وأما ما يسمى بـ«الوحي النفسي» فإنه أبعد ما يكون عن المفهوم الشرعي للوحي، وهو أبعد ما يكون عن المفهوم الشرعي لوحي الإلهام الذي يتضمن الاتصال بالعالم العلوي أو بالخارج، بينما ليس شيء من هذا في مفهوم (الوحي النفسي)، الذي مردّه في بحوث المستشرقين إلى النفس، وهو عندهم نتيجة جهد نفسي خالص، وليس هو إلا مجرد

---

(١) رواه الحاكم في المستدرك:٢/ ٤- ك:البيوع، والبغوي في شرح السنة:١٤/ ٣٠٢-٣٠٥:ك الرقاق. وانظر فتح الباري-لابن حجر :١/ ٢٠.

(٢) انظر: الصفدية-لابن تيمية: ١/ ١-٧، مجموع الفتاوى - لابن تيمية:١٢/ ٣٩٨-٤٠٣.

خيال أبدعته نفس النبي وأفكاره دون أن يكون له واقع حقيقي فيما يزعمون.[1] وهذا النوع قد ذكره بعض الفلاسفة المتسبين إلى الإسلام وفسَّروا به الوحي الحاصل للأنبياء.[2]

** ** **

فأما موقف الفكر الحداثي من الوحي فإنه يتحدد من خلال الكشف عن تصوره للمحددات الثلاثة لمفهوم الوحي: التصور الذي يجعله لـ «مفهوم» (الله/ الإله المتعالي)، وتصوره لمفهوم مبدأ التعالي والتنـزيل، والتصور الذي يجعله لـ «مفهوم» (النبوة).

إنّ الفكر الحداثي في محاولته لتفكيك المفهوم الإسلامي الإيماني للوحي، وابتداع قراءة حداثوية لمفهوم الوحي يراعي فيها التوظيف الأيديولوجي لما يمكنه توظيفه من التراث لصالح المنظور الحداثي؛ اتجه إلى الاعتماد على منهجيات العلوم الإنسانية الاجتماعية الحديثة: منهجية المقاربة التاريخية والأنثربولوجية وتاريخية مقارنة الأديان. تلك المنهجية التي تقوم على أنه على الرغم من الاختلافات الظاهرية بين مجتمعات الأديان إلا أن هناك سمات عميقة تجمع بينها. فالتقديس مثلاً ظاهرة مشتركة بينها كلها وإن كان يتخذ أشكالاً وتجلياتٍ مختلفة. ومن ثم فالتقديس ظاهرة انتربولوجية؛ أي إنسانية مشتركة لدى كل البشر المنتمين إلى مجتمعات الأديان، يختلف التعبير عنها وتجسيدها باختلاف الثقافات والبيئات.[3]

وأما قراءة مفهوم الوحي من ناحية المنهجية الفلسفية «الصارمة» فإن «أركون» يؤكد على أن الفكر الحديث قد قضى عملياً على فكرة الوحي من هذه الناحية!، لكنه لم يتمّم البحث في دراسة ظاهرة «الوحي/ الكتاب السماوي العلوي» من ناحية منهجيات العلوم الإنسانية الاجتماعية الحديثة. وتلك هي المهمة التي يريد الفكر الحداثي أن يقوم بها.

(١) انظر: الوحي المحمدي- محمد رشيد رضا: ٤٥-٤٦، ١١٨-١٢٨.
(٢) انظر: الصفدية- لابن تيمية: ١/ ٩.
(٣) انظر تعليق هاشم صالح على "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل" لمحمد أركون: ٢٧٥.

يقول «أركون»: (ينبغي أن نعلم أن الفكر الحديث قد قضى عملياً على إشكالية «الكتاب السماوي أو العلوي أو الإلهي» مع النظرة إلى العالم والممارسات الشعائرية، والأخلاقية، والسياسية التي تنطوي عليها. ولكن هذا الفكر لم يقم حتى الآن بتقييم الوظيفة النفسانية - الاجتماعية - الثقافية التي تلعبها هذه الإشكالية في مجتمعات «الكتاب المقدس»).[1]

ويزعم الفكر الحداثي أنه بعمله الحداثوي هذا يبتعد عن دائرة كلٍّ من التفكيرين المتقابلين والمتناقضين: التفكير الديني؛ الذي يوجّه إليه النقد بكونه ينظر إلى الوحي بمنظور (دوغمائي) جامد ومنغلق ووثوقي. والتفكير الفلسفي؛ الذي يوجّه إليه النقد بكونه لا يزال يتبنى منطق ما قبل الحداثة منطق (الثالث المرفوع) في أن النقيضين لا يجتمعان.[2]

يقول «أركون»: (لا يمتلك العلماء المعاصرون الجهاز المفهومي والمصطلحي الذي يتيح فهم الموقف الأصولي والموقف الفلسفي دون إحداث التضاد بينهما. إن الأسطورة والميثولوجيا والطقس الشعائري والرأسمالي الرمزي والعلامة اللغوية والبنى الأولية للدلالة والمعنى المجاز وإنتاج المعنى وفن السرد القصصي والتاريخية والوعي واللاوعي والمخيال الاجتماعي والتصور ونظام الإيمان واللاإيمان..كل ذلك يمثل مصطلحات تعاد

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني-محمد أركون:٩٦، وانظر تاريخية الفكر العربي الإسلامي - له:٣٧-٣٨.

(٢) انظر في توارد الحداثيين على تأكيد هذا: هشام جعيط «الوحي والقرآن والنبوة:١٠-٢٥»، و«الشخصية العربية الإسلامية:٧٥-٩٠»، وحسن حنفي: «من العقيدة إلى الثورة١/ ٨٠»، و«التراث والتجديد:٩٠-١١٣»، ومحمد أركون: «القرآن من التفسير الموروث:٩٥، ١٠٥-١١٠»، و«تاريخية الفكر العربي الإسلامي:١٨، ٢٣، ٢٠-٢٤»، و«الفكر الأصولي واستحالة التأصيل:١٧-٢٢»، و«الفكر الإسلامي قراءة علمية:٥٨»، و«الإسلام أوروبا الغرب:٧٦»، و«نحو مقارنة تاريخ الأديان:٨٥-١٠٠»، و«المنهج الانثربولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي-المنصف بن عبدالجليل:٤٢وما بعدها ضمن كتاب في قراءة النص الديني-عبد المجيد الشرفي وآخرون».

بلورتها وتجديدها دون توقف من خلال البحث العلمي المعاصر. إن هذا الجهاز المفهومي غائب تماماً عن ساحة التفكير الأصولي. إنه ينتقد ويتجاوز ويجدد على مستوى آخر من المعرفة كل الجهاز المفهومي الموروث عن التراث الفلسفي الأرسطي- الأفلاطوني. إن استخدام هذه الأدوات الجديدة في التحليل والتنظير والفهم لا يزال ينتظر من يقوم به من أجل دراسة الفكر الإسلامي وإعادة تنشيطه وتجديده. نحن نرى أنه لا الموقف الأصولي ولا الموقف الفلسفي ينجوان من الصعوبات المتعلقة بكل معالجة نظرية وكل استخدام تطبيقي للجهاز المفهومي الذي ذكرناه آنفاً، والذي تبلوره الآن بكل نشاط وفعالية علوم الإنسان والمجتمع استناداً إلى التحريات الميدانية الواسعة والمتنوعة والدقيقة أكثر فأكثر).[1]

** ** **

ولاستجلاء مدى قرب أو بُعد موقف الفكر الحداثي من النتيجة التي ينتهي إليها الموقف الفلسفي من الوحي: موقف الرفض ودعوى الاستحالة؛ فإننا نبدأ بتحديد موقف هذا الأخير كما يحدده «محمد المزوغي»[2]- أحد المعاصرين المتبنين للموقف الفلسفي «الصارم» من الوحي - حيث يقول:

(الفيلسوف لا ينتظر الفيلولوجي أو المؤرخ لكي يبيّنا له أن الكتب التي يعتبرها أهلها مقدسة هي من صنع الإنسان ولا تعدو أن تكون مجرد وثائق تاريخية تحمل أثر الزمان. الفيلسوف التنويري يأخذ القضية من الجذور أي من التصور ذاته للإله واستتباعاته المنطقية:

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي-محمد أركون:٢٣.

(٢) مفكر تونسي مقيم في إيطاليا منذ أواخر الثمانينيات، ينتمي إلى العلمانية اللادينية (اللائكية) الملحدة، ومن هذا المنطلق يصرح بإنكار وجود الله ومن ثم إنكار النبوة وحقيقة حصول الوحي. له من الكتب: (عمانويل كانط:الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص)، و(العقل بين التاريخ والوحي).

إنه أمر عسير على الفيلسوف الاعتقاد في وجود إلهٍ مّا، وحتى إن اعتقد في قوة روحية متعالية فهو يخرجها من هموم تسيير العالم أو التدخل في صيرورة التاريخ البشري. وأعسر منه تقبل الفكرة التشبيهية من أنّ الإله يتكلم بأي وجهٍ من الوجوه ثم أشدها عسراً هي أن يوجه هذا الإله كلامه إلى إنسانٍ مّا في هذا الكون ثم يقيد ذاك الكلام بين دفتي كتاب.

لا يوجد أيُّ نصٍّ مكتوب في هذه الدنيا يمكن تقبّله على أنه نازل من السماء أو متعالٍ على ظروفه التاريخية التي أوجدته وجعلته ممكناً.

وحتى إن سلّمنا بوجود بعض النظريات التي ما زالت لها صلاحيات إلى الآن في كتب الفلاسفة القدامى؛ فالبون شاسع بين خطاب الفلاسفة وخطاب الكتب المقدسة: الفلاسفة بكل تواضع لا يدّعون بأن ما قالوه هو وحي منزّل من عند الله، وبالتالي فإن أيَّ فكرة استطاعت أن تخترق الزمن فهي تحسب لحسابهم فرداً فرداً وتبيّن عبقريتهم الشخصية[!]. أمّا الخطاب المقدّس فإنه يدّعي بل يفرض على الناس أصلاً الاعتقاد بأنه خطاب شامل متعالٍ على الزمان ويحمل القول الحق في كل شيء. وهذا الادّعاء يمكن دحضه بسهولة، فقط إن اطّلعنا مباشرة بعين ناقدة متحررة على تلك الخطابات وقارناها بالتراكم المعرفي الذي حققته الإنسانية منذ العصور القديمة: تهافتها وتناقضاتها لا يمكن أن يتغاضى عنها إلا مكابر).[١]

تضمن هذا «النص» تحديد الموقف الفلسفي «الصارم» من تلك القضايا الثلاث المحددة لمفهوم للوحي، وهو ما يشكِّل النقيض المقابل للمفهوم الإسلامي للوحي. **أولى تلك القضايا**: تصور الإله الذي يحدّده هذا «النص» بأنه لا يخرج عن قناعتين: إمّا إنكار وجوده، وإمّا إنكار تدخله في التاريخ. والثانية مؤداها في المحصلة الأخيرة إلى القناعة الأولى التي هي إنكار وجوده.[٢]

---

(١) العقل والتاريخ والوحي- محمد المزوغي:١٠٢-١٠٣، وانظر الأسس الفلسفية للعلمانية- عادل ضاهر:٢٩١-٣٢٦.

(٢) انظر ما تقدم توضيحه في الفصل الثاني (مفهوم التاريخية) من الباب الأول.

وثانية تلك القضايا: رفض مبدأ التعالي واستحالته في المنظور الفلسفي: تعالي الخطاب على الزمان، وتعالي الاتصال (اتصال المتعالي صاحب الخطاب عن طريق الخطاب) بالإنسان النبي.

وثالثة تلك القضايا: تصور النبوة بكونها مجرد إمكانية بشرية ليست غير ذلك، وهو ما يسمح بالمقارنة بين «النبي» و«الفيلسوف»، ويستبعد قضية الاصطفاء الإلهي والتميّز النبوي، إذ هو يستبعد فكرة الإله وفي أقل الأحوال يستبعد فكرة تدخله في التاريخ الإنساني.

ومن خلال هذا المحدّد للموقف الفلسفي «الصارم» من الوحي ينتقد «المزوغي» تيار الفكر الحداثي العربي - من خلال «محمد أركون» بوصفه منظِّراً (وعميداً) لهذا التيار في الفكر العربي المعاصر- حيث يدّعي إمكانية التركيب والمقاربة بين النقيضين؛ الإيمان والفلسفة! يقول «المزوغي»: (إنهما ذهنيتان في تضارب تامّ الواحدة مع الأخرى، ولا يمكن بتاتاً الوصل بينهما أو تركيبهما في منظومة منسّقة ومنسجمة؛ لأنّ من يقدم على ذلك فإنه يشوّه الدين ويهمّش صناعة الفلسفة العظيمة.. ولكلٍّ الحق في اختيار موقعه بحريّة، وعليه أيضاً أن يتحمّل مسؤولية اختياره، لكن أن يجمع بين الضدين فهذا أمر لا يطاق عقلياً).(١)

فماموقف الفكر الحداثي من تلك المحدِّدات لمفهوم الوحي؟ وهل يختلف مفهومه لها عن مفهوم الموقف الفلسفي «الصارم»؟ أم سينتهي به موقفه الحداثوي وقراءته الحداثوية للوحي إلى النتيجة نفسها التي يتبناها الموقف الفلسفي والذي حدده هذا «النص»؟

ذلك ما سوف يكون الكشف عنه من خلال البحث في مسألتين:

الأولى: تفكيك الفكر الحداثي لـمحدِّدات (المفهوم الإسلامي للوحي).

والثانية: مفهوم الوحي في الفكر الحداثي.

---

(١) العقل والتاريخ والوحي - محمد المزوغي:١٠٣-١٠٤.

إن الذي يحملنا على الاهتمام باستجلاء موقف الفكر الحداثي حول موضوع الوحي هو دعواه العريضة في أنه يؤمن بالوحي وأنه لا ينكره، وأنه لا يتوافق مع الموقف الفلسفي الصارم الذي يقول باستحالة حصول الوحي.

إننا فيما يأتي من صفحات سندع الفكر الحداثي العربي هو الذي يتحدث، وسيكون دورنا مقتصراً على ترتيب أقواله والربط بينها؛ إذ وجدناه يتعمد بعثرة كلامه عن مفهوم الوحي؛ لأنه إنما يسعى في الحقيقة لتوظيف فكرة الوحي في تحقيق مشروعه في تبيئة الحداثة الغربية، وليس يسعى لإقامة «مفهوم حقيقي» يخالف به موقف الفكر الفلسفي الصارم.

** ** **

□ أولاً: تفكيك الفكر الحداثي لـ (المفهوم الإسلامي للوحي):

يعتبر «محمد أركون» أكثر المفكرين الحداثيين الذين اشتغلوا على تفكيك مفهوم الوحي الإسلامي الإيماني وتقديم قراءة حداثوية لمفهوم الوحي من خلال مشروعه الذي سمّاه:(نقد العقل الإسلامي).

حيث اتجه في مشروعه بالقصد الأولي إلى نقد ما يسميه «العقل الإسلامي التأسيسي»، الذي يعني به الوحي/ الخطاب القرآني، والذي تتأسس عليه بقية أقسام العقل الإسلامي الثانوية المنبثقة عنه: العقل الكتابي والعقل الأصولي والعقل التفسيري..إلخ.[1]

ويأتي من بعد «أركون» في هذا الشأن؛ شأن الاشتغال على تفكيك المفهوم الإسلامي للوحي «نصر حامد أبو زيد».[2]

ولأجل هذا سيكون المنطلق من خلالهما لاستجلاء الموقف الحداثي من (الوحي)، ومن خلالهما سيكون استجلاء المقاربات الأخرى للمفكرين الحداثيين الآخرين.

المنطلق الأولي الذي ينطلق منه «أركون» في تحديد مفهومه للوحي هو تفكيك ما يسميه (المفهوم الكلاسيكي للوحي) أو (المفهوم الإيماني). فما هو تحديده له؟ وكيف يسعى لتفكيك هذا المفهوم ؟

إن التفكيك الذي يريد «أركون» أن يمارسه هو التفكيك «النتشوي - الدريدي» بكل ما يحمل من فلسفة/ رؤية ومنهجية، ولذلك يقول: (لا ينبغي الاكتفاء بما يفعل المستشرقون التقليديون أو الكلاسيكيون. وإنما ينبغي تجاوزه إلى منهجية التفكيك

(١) انظر: قضايا في نقد العقل الديني - محمد أركون: ٢٨٣-٢٨٦، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون - مختار الفجاري: ١١٧-١٤٧، نقد النص - علي حرب: ٦٢-٦٨.

(٢) انظر: مفهوم النص - نصر حامد أبو زيد: ٣١-٧٤، النص والسلطة والحقيقة - له: ٦٧-٨٩، نقد الخطاب الديني - له: ١٨٣-٢٣٨.

والتعرية الأركيولوجية والنقد الجذري لأنظمة الفكر التراثي)،[1] ويقصد بأنظمة الفكر التراثي أي نظامه التأسيسي الذي ينبني عليه وهو الوحي، ولذلك يقول إن الصعوبات المعرفية التي يعانيها الفكر اللاهوتي الإسلامي المستمر في تراكم التأخر والتخلف المؤسف يتمثل في قضية أساسية واحدة هي عدم قدرته على: (إعادة التفكير جذرياً بمسألة الأسس أو الأصول عن طريق تفكيك مجمل المبادئ والقيم.. إذا لم يفعلوا ذلك فسوف يستمرون في تعليم عقائدهم الدينية بنفس الطريقة التي اتبعوها منذ مئات السنين، أي منذ القرون الوسطى. سوف يستمرون في القول بأن السلوك مُتحكَّم به من قبل وصايا الإرادة الغيبية لله بلا كيف، أي الوصايا التي تفرض نفسها بدون أي سؤال وتُتلقّى دون أي نقاش. وسوف يستمرون في القول بأن هذه الإرادة الإلهية موضحة أو متجسِّدة في كلام إلهي يلعب دور الوسيط [!] وأنّ هذا الكلام تمّ تلقيه بكل أمانة وتقى وورع دون أي زيادة أو نقصان).[2]

إنّ هذا هو بالتحديد الأمر الذي يحاول أركون أن يشتغل عليه ويجعله مدار مشروعه في (نقد العقل الإسلامي)، وذلك من خلال تسليط مفاهيم وأدوات العلوم الاجتماعية الحديثة عليه، لتفكيكه وزحزحته. والذي يقول إنه لم يحاول التعرض له أيٌّ من الخبراء الغربيين (المستشرقين) المختصين بدراسات المجتمعات الإسلامية من مختلف الجوانب، فضلاً عن أن يحاوله الفكر الإسلامي. ويصف هذا الجانب بأنه النواة الصلبة التي يعود إليها وينطلق منها الاعتقاد الإسلامي الإيماني.

وهو يقوم بتحديد ما يسميه «النواة الصلبة» للمفهوم الإيماني للوحي أولاً، لكي يقوم من ثمّ بتفكيكه وزحزحته. فكيف يحدد «أركون» ما يعتبره «النواة الصلبة» للاعتقاد الإسلامي، والتي يجعلها المحور المركزي الذي يدور عليه مشروعه التفكيكي؟

---

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي – محمد أركون: ١١٩.
(٢) المرجع السابق:١١٦، ١١٧.

يقول «أركون»: (إنّ السياق الدوغمائي الذي انغلق داخله الخطاب الإسلامي المشترك؛ يمكن النص عليه باختصار كما يلي:

يوجد إله واحد، حي، خالق، اتخذ الإنسان كخليفة له على الأرض. وقد تكلم إلى البشر عدة مرات، أو على مراحل متلاحقة، من خلال الأنبياء الذين اختارهم، وكانت آخر مرة تكلم فيها إلى البشر من خلال محمد (أو الرسول محمد). وقد استمع صحابة محمد إلى هذا الكلام الموصل بكل تقى وورع وحفظوه في ذاكرتهم ونقلوه ثم دوّنوه كتابةً في مجموعة نصية دعوها بالمصحف التي تشكل القرآن. والقرآن يعني كلام الله المتلو شعائرياً والمقروء والمفسر والمعاش بصفته القانون الإلهي الأبدي الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يمس والصالح لكل زمان ومكان. ثم جاءت أحاديث النبي لكي يصبح الأصل الثاني للقانون الإلهي أي الشريعة.

هذا هو ملخص الاعتقاد الإسلامي كثّفناه هنا بشكل حرفي. إنه يمثل النواة الصلبة التي يعود إليها وينطلق منها في آنٍ واحد نظام العقائد/ واللاعقائد الخاص بالمسلمين. وحده الباحث - المفكر يوضح نقطة انطلاق أبحاثه وتحرياته. فهو يهتم بدراسة هذه النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي، ثم دراسة مضامينها وتوسعاتها العديدة أو انتشارها، ثم يطبّق عليها عمليات الزحزحة والتجاوز، هذه العمليات التي لم يحاولها إطلاقاً الفكر الإسلامي نفسه، ولا كذلك مختلف الخبراء الغربيين).[1]

ويضيف بأن الفكر التراثي لا يتيح حرية البحث في داخل هذه «النواة الصلبة» وتفكيكها لأنها عنده من دائرة «الممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه»:(الساحة الثقافية التي تتاح فيها للعقل البشري حرية البحث والنظر هي دوغماتياً مغلقة من قبل النظرية الإسلامية للوحي. ماذا تقول هذه النظرية؟

إنها تقول إن الله الواحد الحي المتعالي، قد تدخل عدة مرات في التاريخ واتخذ المبادرة

---

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي-محمد أركون: ٣٣٠-٣٣٣.

لتوصيل أوامره ووصاياه وتعاليمه إلى البشر بواسطة الأنبياء. وقد اختار محمداً لهذا الغرض لآخر مرة. وهذا هو موضوع الوحي القرآني. فالقرآن كلام الله بالذات؛ لأن الله تلفظ به وركّبه باللغة العربية. ويقتصر دور محمد في هذه العملية على مجرد النطق والتوصيل إلى البشر).[1]

إذن فهذا هو المفهوم الإيماني عن الوحي الذي يسعى الفكر الحداثي لتفكيكه. والغرض كما يؤكد «أركون» هو زحزحة هذا المفهوم الذي قدمته «الأنظمة اللاهوتية» عنه، وتجاوزه (باتجاه فهم أكثر محسوسية)![2]

ويتم هذا التفكيك من خلال استراتيجيات تفكيكية عدة يمكن تحديدها في التالي:

١) تسليط رؤى العلمنة والعقل الحديث على أركان هذا المفهوم لجعله مفهوماً إشكالياً، لإحداث الزعزعة في الوثوق بصدقه حتى لا يؤدي الوثوق به إلى التسليم والإيمان، ومن ثم اعتقاد أنه مفهوم لا يمكن زعزعته!.

وفي رأي «أركون» أنه من خلال ذلك يمكن للعقل الديني أن يقبل بالمقاربة أو القراءة الحداثية لمفهوم جديد للوحي يمكن توظيفه والاستفادة منه، لئلا يتعارض مع الفكر الغربي المعاصر، وحتى لا يتعرض للرفض التام باعتبار أنه كما يقول: (باطل عملياً أو تجريبياً)!! وفي هذا يقول «أركون»: (إن التعريف التبسيطي للوحي في السياقات الإسلامية يقدّم من خلال عبارتين شعائريتين مستخدمتين على نحو عام أو شائع من قبل أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع من القرآن، فهو يبتدئ كلامه قائلاً «قال الله تعالى»، وينهيه قائلاً «صدق الله العظيم». لا يوجد أي مجال للمناقشة حول التأليف أو حول المكانة الإلهية لمضمون النص المستشهد به. نلاحظ أن الوحي

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد:٩. وانظر:القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني:١٩.
(٢) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني:٧٦-٧٧.

لم يتعرض للمساءلة، ولم يصبح إشكالياً، وإنما يتم تثبيته مرة أخرى بالنسبة للمسلمين الذين قد يتعرض إيمانهم للاهتزاز أو الزعزعة تحت تأثير الفكر العلمي الحديث. جاءت العلمنة والعقل الحديث لكي يشكّلا في كل مكان وعلى كافة المستويات الثقافية والمفهومية صدعاً حقيقياً أو حدّاً فاصلاً بين أولئك الذين يقبلون بالمحتوى والوظيفة الروحية للوحي، وأولئك الذين يرفضونه باعتبار أنه باطل علمياً أو تجريبياً).[1]

٢) توظيف نظرية «خلق القرآن» - كما قال بها الفكر الاعتزالي - لتأكيد دعوى وجود مستويين من مستويات الوحي: الوحي «المتعالي»، والوحي «المتجسِّد». وبناءً على ذلك فإن المستوى الذي تَشكَّلَ/ تجسَّد في «القرآن/ الخطاب النبوي» يحاول أن يكون صورة عن «المثال/ المستوى الآخر من الوحي». وهو ما يعني عند الفكر الحداثي الغيرية، أي أنّ «القرآن» ليس هو الوحي المتعالي بل هو غيرٌ عنه، هو «الخطاب النبوي»، وأما الوحي المتعالي فلا يمكن الوصول إليه!!.

يقول أركون: (القرآن نفسه يلحّ على وجود كلام إلهي أزلي لانهائي محفوظ في أم الكتاب، وعلى وجود وحي منزّل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي والممكن التعبير عنه لغوياً والممكن قراءته.. هذا التمييز بين نوعين من الوحي أو بين مستويين من الوحي بالأحرى، موجود في نظرية المعتزلة القائلين بخلق القرآن، ولكنه عملياً مشطوب أو غائب عن التصور الشائع عن القرآن بصفته كلام الله والوحي والكتاب المقدس والشريعة الإلهية في وقت واحد. إن الفكرة القائلة بأن الوحي قد أُعطي كله من قبل الله وأرسل إلى البشر عبر الأنبياء والملائكة، أصبحت بالنسبة لليهود والمسيحيين والمسلمين التصور العضوي المركزي لـ«الدين الحق». ينبغي القول بأن المسلمين يضيفون إلى ذلك أن الآيات المعبر عنها باللغة العربية تمثل الكلام

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - محمد أركون: ١٧،١٥، ١٨.

الأصلي والتركيب النحوي والصرفي لله نفسه).[1] (وإذا ما استعاد الفكر الإسلامي اليوم فكرة المعتزلة فإنه عندئذٍ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تنثال على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب بمصداقية أكبر، وابتكارية أقوى وأعظم)![2]

ويبين «أركون» أن توظيف هذه النظرية إنما هي مرحلة أولى تمثل الخطوة الأولى في سبيل تفكيك النص القرآني، لكنها أساسية ومهمة في المشروع الحداثي في تفكيك قدسية القرآن وتفكيك الاعتقاد بكونه وحياً متعالياً، ولذلك تأتي أهمية توظيف هذه النظرية كما يقول «أركون»: (من أجل أن نفتح ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ. ماذا تعني هذه الأطروحة؟ إنها تعني بكل بساطة أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية، أن نقول بأن القرآن مخلوق فهذا يعني أنه متجسِّد في لغة بشرية).[3]

والقول بخلق القرآن وكونه حادثاً يعني عند «حسن حنفي» أنه يتغير في دلالاته طبقاً لمتطلبات الواقع، بخلاف القول بـ«قِدَمه» الذي يعني أنه سابق على التجربة ولا يدور مع متطلبات الواقع، يقول «حسن حنفي»: (موضوع خلق القرآن هو الأَوْلى بالإحياء في فكرنا المعاصر بمدلولٍ حديث في اعتبار الوحي تعبيراً عن واقع، ومن ثمّ فهو «حادث» أكثر منه تنـزيلاً. تعني «حادث» أنه يتغير في فهمه وتفسيره طبقاً لمتطلبات الواقع، وتعني «القديم» أنه سابق على التجربة لا يتغير بتغير الواقع وتطور التاريخ).[4]

وانطلاقاً من هذه النتيجة وبناءً عليها ينتقد «عبد المجيد الشرفي» ما يسميه النظرية السائدة عند علماء السنة التي (تقوم على أن الرسول مجرد مبلغ أمين لما يلقيه عليه جبريل، ولا يتدخل بصفة من الصفات في بلورة الكلام الإلهي المنزّه إلى خطاب في لغة بشرية، كما

(١) المرجع السابق:٢٢، ٨٢، وانظر النص القرآني – طيب تيزيني:٣٧١-٣٧٩.

(٢) قضايا في نقد العقل الديني – محمد أركون: ٢٧٨.وانظر: الخطاب والتأويل – نصر أبو زيد:٢٣٣، والنص والسلطة والحقيقة– نصر أبو زيد:٣١، ٦٧.

(٣) قضايا في نقد العقل الديني – محمد أركون: ٢٧٨.

(٤) من العقيدة إلى الثورة – حسن حنفي: ١/ ١٥٢.

تقوم على أن الحدود الفاصلة بين ما هو قرآن وما ليس بقرآن كانت حدوداً واضحة في أذهان المخاطبين لا سيما وأن السور والآيات كانت تكتب وتحفظ).(١)

ويدمج الفكر الحداثي بين نظرية «خلق القرآن» التي يقول بها المعتزلة ونظرية «التجسيد» التي تقول بها العقيدة النصرانية في عيسى عليه السلام، ليقول إن «القرآن» يشكِّل بالنسبة للمسلمين أحد التجليات الممكنة - التي قدّمتها الأديان - التي يمكن للبشر من خلالها أن يدركوا (الله). فكما أن عيسى عليه السلام كذلك عند النصارى - حيث تجسَّدت (كلمة الله) في صورة عيسى- فكذلك تجسَّد (الكلام الإلهي الأزلي اللانهائي) في «صورة» القرآن.

يقول «أركون»: (الشيء الذي يقابل يسوع المسيح في الإسلام هو القرآن بصفته الكتاب المقدس الذي يحتوي على كلام الله الموحى به. وأما يسوع المسيح بصفته تجسيداً لكلمة الله فإنه يشبه المصحف الذي تجسّد فيه كلام الله).(٢)

ويؤكد «نصر أبو زيد» هذه الفكرة باعتبار أن المنطق واحد بين الأديان- كما يزعم- وإن اختلفت فيما بينها ظاهرياً! فيقول: (المقارنة بين القرآن والسيد المسيح من حيث طبيعة «نزول» الأول وطبيعة «ميلاد» الثاني تكشف عن أوجه التشابه بين البنية الدينية لكلٍّ منهما، إنهما ليستا بنيتين بل بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكونة لكلٍّ منهما، فالقرآن كلام الله وكذلك عيسى عليه السلام «رسول الله وكلمته». وإذا كان القرآن قولاً ألقي إلى محمد عليه السلام فإن عيسى بالمثل «كلمة الله ألقاها إلى مريم وروح منه»، أي أن محمداً=مريم، والوسيط في الحالتين هو الملاك جبريل.. وفي الحالتين يمكن أن يقال إن كلام الله قد تجسّد في شكلٍ ملموس في كلتا الديانتين: تجسّد في المسيحية في مخلوق بشري هو المسيح، وتجسد في الإسلام نصاً لغوياً في لغة بشرية هي اللغة العربية. وفي كلتا الحالتين صار الإلهي بشرياً أو تأنسن الإلهي. وإذا كان الفكر الديني الإسلامي ينكر على

(١) في قراءة النص الديني - عبد المجيد الشرفي وآخرون: ١٩.
(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - محمد أركون: ٢٤، وانظر تعليق هاشم صالح :٢٣.

الفكر الديني المسيحي «توهم» طبيعة مزدوجة للسيد المسيح، ويصرّ على طبيعته البشرية؛ فإن الإصرار على الطبيعة المزدوجة للنص القرآني يعد وقوعاً في «التوهم» نفسه)!![1]

هذا الربط بين الجدل حول لاهوت المسيح والقرآن هو الذي يرتكز عليه «محمد أركون» و«نصر أبو زيد»؛ في محاولة يائسة لتوظيف قول المسلمين بأن المسيح مخلوق والإلزام بقبول القول القائل بأن القرآن مخلوق، ومن ثم ارتباطه بالتاريخ وإنزاله من تعاليه ونفي مصدره المتعالي ونزع القدسية عنه. وهذا هو عين ما كان يشغِّب به النصارى على المسلمين، يقول «جورج قنواتي»:(كان المسيحيون يستخدمون البرهان بالكلمة المخلوقة أو غير المخلوقة ليرغموا المسلمين على الاعتراف بلاهوت المسيح!: إن كانت غير مخلوقة كان المسيح هو الله، وإن كانت مخلوقة لم يكن الله قبل تولّدها ذا كلمة وروح. وربما كان ذلك هو الأصل في مناقشة القضية: هل القرآن مخلوق أو غير مخلوق، وكذلك القول في مسألة صفات الله، فالظاهر أن الجدل المسيحي هو الذي أفضى إلى مناقشتها في الإسلام)!.[2]

ولكنه ليس هو ما يقرره القرآن، كما يزعم «نصر أبو زيد»، ولا هو ما يعتقده المسلمون، بل التفريق في القرآن قائم بين المسيح عيسى عليه السلام وأنه من خلق الله مخلوق بكلمة الله، وبين القرآن الذي هو كلام الله حقيقة وهو أمره إلى عباده، وهو ما يستقيم مع قول أهل السنة في القرآن.

والله تعالى قد فرّق في كتابه بين القرآن وبين عيسى عليه السلام فلم يقل في القرآن ما قال في عيسى، كما قال «الإمام أحمد»: (عيسى تجري عليه ألفاظ لا تجري على القرآن، لأنه يسميه مولوداً وطفلاً وصبياً وغلاماً، يأكل ويشرب، وهو مخاطب بالأمر والنهي، يجري عليه اسم الخطاب والوعد والوعيد - ولا يحل لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى؟

(١) نقد الخطاب الديني-نصر أبو زيد:٢٠٧-٢٠٨.
(٢) المسيحية والحضارة العربية-جورج قنواتي:٩٨.

هل سمعتم الله يقول في القرآن ما قال في عيسى؟ ولكن المعنى من قول الله جل ثناؤه: (إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم) فالكلمة التي ألقاها إلى مريم حين قال له (كن) فكان عيسى بـ(كن)، وليس عيسى هو الـ(كن)، ولكن بالـ(كن) كان، فالـ(كن) من الله قول، وليس الـ(كن) مخلوقاً. وكذبت النصارى والجهمية على الله في أمر عيسى عليه السلام، وذلك أن الجهمية قالوا عيسى روح الله وكلمته؛ لأن الكلمة مخلوقة. وقالت النصارى عيسى روح الله من ذات الله، وكلمته من ذات الله؛ كما يقال إن هذه الخرقة من هذا الثوب. وقلنا نحن إن عيسى بالكلمة كان وليس عيسى هو الكلمة. وأما قوله:(وروح منه) يقول من أمره كان الروح فيه كقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]، وتفسير روح الله إنما معناها أنها روح بكلمة الله خلقها الله، كما يقال عبد الله وسماء الله وأرض الله).[١]

وإنما خص الله عيسى عليه السلام بكونه (كلمة الله) لأنه خلقه من غير أبٍ على غير الوجه المعتاد المعروف في الآدميين،كما خلق آدم وحواء أيضاً على غير الوجه المعتاد. كما قال تعالى:﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩]، وقال سبحانه وتعالى في خلق آدم:﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [ص: ٧٢]. و«الكلام» يأتي بمعنى الصفة التي يتصف بها الرب تعالى كقوله:﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلامَ اللَّهِ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِن قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الفتح: ١٥]، ويأتي بمعنى ما فعل بالكلمة كالمسيح عيسى الذي قال له كن فكان، فصار عيسى مخلوقاً بمجرد الكلمة دون سائر الآدميين.[٢]

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية - الإمام أحمد - ضمن عقائد السلف - جمع علي النشار وعمار الطالبي :٧٣، وانظر الرد على بشر المريسي - لأبي سعيد الدارمي - ضمن عقائد السلف: ٤٧١، وكتاب التوحيد-لابن خزيمة - تحقيق د. عبد العزيز الشهوان :١/ ٣٩٠-٤٠٥.

(٢) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح - لابن تيمية:٣/ ٢٤٨-٢٧٩،٣٠٨-٣٣١، ٤/ ٥٣-٧٥.

إذن فالفكر الحداثي يحاول أن يستعين في تفكيك كون القرآن وحياً وكونه كلام الله حقيقة بالنظرية «الكلامية» - نظرية خلق القرآن.

لكنّ استعمال الفكر الحداثي لهذه النظرية إنما هو توظيف «أيديولوجي» لما يمكنه استثماره من «التراث» بحسب رؤيته، وإلا فموقفه يختلف في منطلقه ومنطقه ونتيجته عن الفكر الكلامي القائل بهذه النظرية في صيغتها المعتزلية في مقاربتهم التي حاولوها. حيث إن الفكر الكلامي مع قوله بخلق القرآن إلا أنه يعتبره غير منفك عن أن يكون متعالياً متجاوزاً لشروط الأرضي الدنيوي، ومرتبطاً بمصدره المتعالي الذي هو الله تعالى.

والمعتزلة وإن أنكروا أن يكون الكلام صفةً لله وأن يكون القرآن صادراً عن صفة الكلام المتعلقة بالذات الإلهية لئلا يلزم منه تعدد القدماء، كما ظنوا، وأن يكون الله تعالى محلاً للحوادث، إذ لا يكون كلاماً إلا أن يكون حروفاً وأصواتاً، وهو ما يتنزه عنه الله تعالى عندهم. فلذلك اعتبروه صادراً عن أفعال الله يخلقه بحرف وصوت في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر والنهي والوعد والوعيد والزجر والترغيب -[1] إلا أنهم يقرّرون الوجود السابق له في السماء، فالقرآن كما نُقل عن «أبي الهذيل العلاف» عَرَض خلقه الله أولاً في اللوح المحفوظ،[2] وفي تعليق «الزمخشري» على قوله تعالى:﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١، ٢٢] يقول: (يعني اللوح فوق السماء السابعة محفوظ عن وصول الشياطين إليه)،[3] وقال عند قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ

(١) انظر: المختصر في أصول الدين - القاضي عبد الجبار - ضمن رسائل العدل والتوحيد - تحقيق د.محمد عمارة: ٢٢٣-٢٢٥، والمغني - للقاضي عبد الجبار: ٧/ ١٥،٣، والمحيط بالتكليف - له: ٣٢٣-٣٣٢، وشرح الأصول الخمسة - له: ٥٢٨، ٥٣٩.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - لأبي الحسن الأشعري: ١/ ٢٦٧-٢٦٩، والملل والنحل-للشهرستاني: ١/ ٦٥، ٩٠، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - د.علي سامي النشار: ١/ ٤٧٠.

(٣) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل - الزمخشري: ٢/ ٤٦٤.

مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]: (تكليمه أن يخلق الكلام منطوقاً به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطاً في اللوح).[١]

والمعتزلة يقولون بأن القرآن فعل الله، ما يعني أن إنشاءه من الله تعالى لا من غيره من نبي أو ملَك،كما قال الزمخشري في مقدمة كشافه: (الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظّماً...أنشأه كتاباً ساطعاً تبيانه، قاطعاً برهانه)،[٢] وقالوا بقدم معانيه، وربطوا دلالاته بالمواضعة اللغوية الأولى، قالوا: (لأن الكلام لا يكون مفيداً إلا وقد تقدمت المواضعة عليه، وإلا كانت حاله وحال سائر الحوادث لا تختلف).[٣]

وهو ما يتنافى تماماً مع النظرية الحداثية القائلة بتاريخية مصدر القرآن وتاريخية دلالاته، إذ قول المعتزلة بأن القرآن فعل الله هو أنشأه يتنافى مع القول بتاريخية مصدره، وقولهم بأن دلالاته مرتبطة بالمواضعة الأولى يتنافى مع القول بتاريخية دلالاته.

وأما الاضطراب الذي وقع لهم في حقيقة المواضعة: هل هي بالتوقيف الإلهي أم هي بالاصطلاح؟ فسببه محاولتهم التوفيق بين الأمرين: بين ربط القرآن بالله تعالى، بالمصدر المتعالي، لاختلاف القرآن عن سائر «الحوادث»؛ إذ هو كما يقول «القاضي عبد الجبار»: (محدث على وجه مخصوص)،[٤] وبين تنزيه الله تعالى عن مخالطة الحوادث. والذي أوقعهم في الاضطراب أن الله يتنزه عن العبث، والكلام حتى يكون مفيداً لا بد أن تتقدمه مواضعة تخصص معانيه حتى يفهمه العباد.[٥] ولذلك قال بعضهم بالتوقيف على

(١) المرجع نفسه: ٢/ ١٥١-١٥٢.
(٢) المرجع نفسه: ١/ ٢.
(٣) المغني - للقاضي عبد الجبار: ٧/ ٩٢.
(٤) انظر: متشابه القرآن-للقاضي عبد الجبار: ١٠.
(٥) انظر: المغني-للقاضي عبد الجبار: ١٢/ ١٧٦.

المواضعة منه تعالى كـ«أبي علي الجبائي».[1] ولكنه أشكل على من أتى بعده أنه لما كانت هذه المواضعة عندهم لا بدّ فيها من إيماء وإشارة، ما يعني - عندهم - تعلّقها بالجارحة التي يتنزه عنها الله تعالى، رفضوا التوقيف وقالوا بالاصطلاح السابق عند المخاطبين. يقول «ابن جني»: (والقديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يواضع أحداً من عباده على شيء، إذ قد ثبت أن المواضعة لا بدّ معها من إيماء وإشارة بالجارحة نحو المومى إليه والمشار نحوه، والقديم سبحانه لا جارحة له فيصح الإيماء والإشارة بها منه. فبطل عندهم أن تصح المواضعة على اللغة منه).[2] وهذا ما يؤكده «القاضي عبد الجبار» ويوضحه فيقول: (وأما أول المواضعات فلا بد فيه من تقدم الإشارة التي تخصص المسمى.. ولذلك جوَّزنا من القديم تعالى تعليمه لغة بعد تقدم المواضعة على لغة، ولم نجوِّز أن يبتدئ بالمواضعة لاستحالة الإشارة عليه سبحانه).[3]

فهذا هو الذي أدى بالمعتزلة إلى الاضطراب. والصواب في مسألة المواضعة أن القول بالاصطلاح يستحيل تصوره، والقول بالتوقيف يصعب إثبات جزئياته، ولذلك ذهب بعض من قال بالتوقيف إلى أنه إنما يكون في أصل اللغات فحسب. والصواب في المسألة أن بني آدم قد أُلهموا التعبير عما يريدونه ويتصورونه بواسطة الألفاظ، وأُلهم أهل كل لغة المعاني التي تدل عليها ألفاظهم، ثم منها بعد ذلك ما يكون اصطلاحاً بينهم. وقد جاءت الإشارة إلى ذلك الإلهام في القرآن الكريم، فسُمّي مرة هداية، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (٢) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [الأعلى: ٢، ٣]ومرة سمي تعليماً، كما في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الإِنسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ١ - ٤]، وفي قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ

---

(١) انظر: المرجع نفسه: ١٥/ ١٠٦.

(٢) الخصائص - لابن جني: ١/ ٤٣.

(٣) المغني - للقاضي عبد الجبار: ٥/ ١٦٤، وانظر: ٧/ ١٠٩.

الأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الإنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٣ - ٥]. كما ألهم الحيوان من الأصوات ما به يعرف بعضها مراد بعض، وسمي ذلك منها منطقاً وقولاً، كما في قول الله تعالى حكاية عن سليمان: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ [النمل: ١٦]، وفي قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ ﴿١٨﴾ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ [النمل: ١٨ - ١٩].(١)

يقول «ابن تيمية»: (الإلهام كافٍ في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة، وإذا سُمّي هذا توقيفاً فليسمَّ توقيفاً. وحينئذٍ فمن ادّعى وضعاً متقدماً على استعمال جميع الأجناس فقد قال ما لا علم له به، وإنما المعلوم بلا ريب هو الاستعمال).(٢)

ولم تكن النظرية الأشعرية والماتريدية أحسن حالاً من نظرية المعتزلة، وإن كانت أصرح في القول بقِدم المدلول من جهة ربطه بالكلام النفسي - إذ حاولوا التوفيق بين ما لا يمكن التوفيق بينه! فزعموا أن القرآن مخلوق وهو في الوقت ذاته صادر عن صفة الكلام التي يتصف بها الرب سبحانه، هذا من جهة. ومن جهة أخرى أثبتوا صفة الكلام لله تعالى وأوّلوا الصفة بما يمتنع معه إثباتها، فقالوا بأن الكلام صفة ذاتية لله تعالى لكنه غير متعلق بمشيئته واختياره بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى، ولا يكون بصوت مسموع، بل هو عندهم بمعنى الكلام النفسي، لئلا يمكن عليه التجزؤ أو الحدوث، على حد قولهم.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى - لابن تيمية: ٧/ ٩٠-٩٦.
(٢) المرجع السابق: ٧/ ٩٦.

ثم اضطربوا في بيان الكيفية التي تَلقّى بها جبريل عليه السلام القرآن عن الله تعالى؛ فذهب بعضهم إلى أن الله تعالى يخلق القرآن فيكون مكتوباً في اللوح المحفوظ فيتلقاه جبريل عن اللوح المحفوظ ثم ينزل به إلى النبي ﷺ. وقد يقولون إن الله يخلق القرآن في الهواء بحيث يسمعه جبريل فينقله إلى النبي ﷺ كما سمعه.[1] بل صرح «الباقلاني» بأن النازل على الحقيقة إلى النبي هو قول جبريل، فقال: (الصفة القديمة كالعلم والكلام ونحو ذلك من صفات الذات لا يجوز أن تفارق الموصوف؛ لأن الصفة إذا فارقت الموصوف اتصف بضدها، والله تعالى متنزه عن الصفة وضدها فافهم ذلك. فجاء من ذلك أن جبريل عليه السلام عَلِم كلام الله وفهمه وعلَّمه الله النظم العربي الذي هو قراءته، وعلَّم هو القراءة نبينا ﷺ).[2] وهو لا يختلف عما قرره «الجويني» في قوله: (إن جبريل صلوات الله عليه أدرك كلام الله تعالى وهو في مقامه فوق سبع سماوات، ثم نزل إلى الأرض فأفهم الرسول ﷺ ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام).[3]

وانتهوا إلى قول المعتزلة بأن القرآن مخلوق وأنه ليس كلام الله حقيقة بل هو عبارة عنه أو حكاية عنه! يقول «الإيجي»: (قالت المعتزلة أصوات وحروف يخلقها الله في غيره، كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي، وهو حادث. وهذا لا ننكره لكنا نثبت أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس، ونزعم أنه غير العبارات، إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، بل قد يدل عليه بالإشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة. إذا عرفت هذا فاعلم أن ما يقوله المعتزلة وهو خلق الأصوات والحروف وكونها حادثة قائمة فنحن نقول به، ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك. وما نقوله من كلام النفس فهم

---

(١) انظر: تفسير الرازي: ٣٠/ ١١٧، وشرح جوهرة التوحيد للباجوري: ١١٥، ومجموع فتاوى ابن تيمية: ٨/ ٤٢٥و١٧/ ٦٩.

(٢) الإنصاف - للباقلاني: ٨٥-٨٦.

(٣) الإرشاد - للجويني: ١٣٠.

ينكرونه، ولو سلموه لم ينفوا قدمه. فصار محل النزاع نفي المعنى وإثباته).[1] فلم يعد الفرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة إلا في اختلاف تعبيرات كلٍّ منهم عن المعنى القديم أو تقدّم مدلول ألفاظ القرآن، فعبَّرت عنه المعتزلة بـ«المواضعة» وعبَّرت عنه الأشعرية ومن وافقهم بـ«الكلام النفسي».

ومع أن الفكر الكلامي - في كلا طرفيه الاعتزالي والأشعري - قد حاول بمقولاته تلك في القرآن تنزيه الله تعالى وتعظيم القرآن إلا أنه قد وقع في مأزق أعظم مما ظنه مأزقاً كان يريد الخروج منه؛ فوقع في شرٍّ مما فرَّ منه! إذ فرّ من التشبيه ومن القول بتعدد القدماء، ووقع في تناقض نظريته مع مفهوم الوحي! إذ القول بخلق القرآن يلزم منه إنكار الوحي المسموع الذي هو أخص خصائص النبوة، ويلزم منه حصر الوحي في وحي الإلهام وأن يكون الوحي كله إلهاماً.

وقد نبه «ابن حجر» إلى ذلك عند شرحه على الأحاديث التي تثبت أن كلام الله تعالى بصوت مسموع، وقال بعد أن نقل أقوال مَن يدفع ذلك: (وهذا حاصل كلام من ينفي الصوت، ويلزم منه أن الله لم يسمع أحداً من ملائكته ورسله كلامه بل ألهمهم إياه. وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع إلى القياس على أصوات المخلوقين ولا يخفى ما فيه، وصفات الخالق لا تقاس على صفة المخلوق، وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة وجب الإيمان به).[2]

فيؤول الأمر عندئذٍ إلى قول الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام وصوفية الفلسفة الإشراقية القائلين بالفيض والوحي النفسي المنكرين حقيقة الوحي الشرعية. وإن كان الفكر الكلامي لا يلتزم هذه النتيجة، إلا أن القول بنظرية خلق القرآن تؤدي إلى هذا المأزق الخطير.

---

(١) المواقف - للإيجي: ٢٩٣-٢٩٤، وانظر شرح جوهرة التوحيد للباجوري: ١٧٣و١٧٩، وكتاب التوحيد للماتريدي: ٥٩.

(٢) فتح الباري-لابن حجر:١٣/ ٤٥٨، وانظر المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها - د.عبد الله القرني: ٥٨-٥٩، وانظر مدارج السالكين - لابن القيم: ١/ ٣٧، ٧٠.

إذا تبين هذا فإن ما يذكره «المسيري» من وجاهة الحل الكلامي وخاصة في صيغته الأشعرية لمواجهة مشكلة (الدالّ والمدلول) والابتعاد بها عن الحلولية والكمونية من خلال القول بقِدم المدلول ومجاوزته (الكلام النفسي) وحدوث الدلالات (الألفاظ والحروف والأصوات).[1] وكذلك ما يذكره «طه عبد الرحمن»، في نقده من يسميهم أصحاب (الحداثة المقلِّدة) في دعواهم عدم إمكانية فهم الوحي كما يقدمه التصور الديني «التقليدي»- بأنه يمكن فهم الوحي وإثباته على الطريقة الكلامية بأن(يكون الوحي قد اتخذ في شكل تبليغه وتحققه اللساني وضعاً إنسانياً وخرج عن وضعه الإلهي الذي لا تكيفه ولا تحدّه لغة)[2]- هو في حقيقته يعود إلى المأزق ذاته الذي يلازم النظرية الكلامية في خلق القرآن؛ مأزق مفهوم الوحي الشرعي وليس يخرج عنه.

والحق في ذلك السالم من المعارض هو ما قرره أهل السنة والجماعة في اعتقادهم؛ أن القرآن كلام الله حروفه ومعانيه غير مخلوق، وأن الله تعالى تكلم به على الحقيقة، وأن قراءة الخلق له وألفاظهم به وتردادهم له وكتابتهم إيّاه في المصاحف لا تخرجه عن كونه كلام الله تعالى حقيقة؛ لأن الكلام إنما يضاف إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من قاله مبلغاً مؤدياً. وأن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فكما لا يشبه علمه وقدرته وحياته علم المخلوق وقدرته وحياته، فكذلك لا يشبه كلامه كلام المخلوق ولا معانيه تشبه معانيه ولا حروفه تشبه حروفه ولا صوت الرب يشبه صوت العبد. فمن شبه الله بخلقه فقد ألحد في أسمائه وآياته ومن جحد ما وصف به نفسه فقد ألحد في أسمائه وآياته. وما وصف الله سبحانه به نفسه يجب إثباته على قانون واحد ولا يفرَّق بينه، وإلا لزم من إثبات بعض ونفي بعض نفي الكل المؤدي إلى التعطيل وإنكار وجود الرب تعالى وتقدس.[3]

---

(١) انظر: اللغة والمجاز - د.عبد الوهاب المسيري: ١٣٣-١٣٥.

(٢) روح الحداثة - د.طه عبد الرحمن: ١٩٧، وهذا هو الذي بنى عليه كتاب "العلمانيون والقرآن الكريم-د.أحمد إدريس الطعان" ردوده: ٤٢٥ وما بعدها.

(٣) لأئمة أهل السنة مصنفات كثيرة في إثبات صفة الكلام لله تعالى وأنه بصوت مسموع وأن القرآن كلامه هو الذي تكلم به سبحانه وتعالى - انظر مثلاً: الرد على الزنادقة والجهمية - للإمام أحمد، خلق

ومع ذلك تبقى المسافة بعيدة جداً بما لا يقدر بحسابات بين النظرية كما يقول بها الفكر الكلامي، والنظرية كما يوظفها الفكر الحداثي. ففي حين أراد الفكر الكلامي بنظرية (خلق القرآن) تنزيه الله تعالى عن النقائص ومشابهة المخلوقات؛ يريد الفكر الحداثي الابتعاد بالقرآن عن أن يكون ذا صلة بالله تعالى وإنكار إنزاله من عند الله تعالى وإنكار أن يكون للقرآن وجود سابق في علم الله تعالى ومكتوب في اللوح المحفوظ وأن يكون ذا دلالة ومعنى ثابت وحق، لتبقى لهم دعوى تاريخية تشكّل النص القرآني، في الجدلية الديالكتية التي يتأسس عليها منطقهم بين البنى التحتية والبنى الفوقية.

ولهذا يذكر نصر أبو زيد أن الموقف الاعتزالي رغم أهميته التاريخية بالنسبة للفكر الحداثي إلا أنه كما يقول: (ليس كافياً لتأسيس الوعي العلمي التاريخي بالنصوص الدينية)، ومن ثمّ يؤكد على أن ذلك إنما هو توظيف وتطوير للنظرية، وليس للوقوف مع النظرية في دلالتها التاريخية الجزئية، بل لاكتشاف المغزى من وراء النظرية الاعتزالية.[1] ويحاول أن يوظّف قول المعتزلة في صفة الكلام على أنها صفة فعل وليست صفة ذات لتأكيد نفي الوجود السابق للقرآن حتى في العلم الإلهي، حيث يقول: (فصفة الكلام إذن صفة فعل وليست صفة ذات، وصفة الفعل لا يمكن أن يوصف بها الله فيما لم يزل بل هي صفة حادثة مع وجود الحاجة للكلام. وإذا كان الأمر كذلك فإن كلام الله ليس قديماً بل هو محدث لارتباطه بوجود من يخاطبه عز وجل من الملائكة أو البشر، ووجودهم محدث لا مراء فيه).[2]

أفعال العباد - للبخاري، السنة لابن أبي عاصم، كتاب التوحيد لابن خزيمة، رسالة السجزى إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، وانظر ما عقده البخاري من أبواب في صحيحه في كتاب التوحيد: الأبواب من ٣٢-٣٨، وفتح الباري لابن حجر١٣/ ٤٥٢-٤٨٨، ومجموع فتاوى ابن تيمية١٢/ ١٦٣-١٧٣، ومنهاج السنة٢/ ٢٧٨-٢٨٦.

(١) انظر: نقد الخطاب الديني - نصر أبو زيد: ٢٠٤.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير- نصر أبو زيد:٧١، وانظر: النص والسلطة والحقيقة - له :٦٨-٧٤.

إن الفكر الحداثي يريد من الإشادة بقول المعتزلة إيجاد ثغرة في التصور الديني لتمرير فكرته، وهو يقرأ النظرية الاعتزالية من منظور ماذا تعني بالنسبة له لا ما يعنيه المعتزلة أنفسهم بها. كما يقول «أركون»: (ينبغي أن نذكِّر هنا بنظرية المعتزلة عن القرآن المخلوق. ماذا تعني هذه الأطروحة؟ إنها تعني بكل بساطة أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية. أن نقول بأن القرآن مخلوق فهذا يعني أنه متجسّد في لغة بشرية، هي هنا اللغة العربية. ومن ثم فلا يمكنك أن تذهب إلى الله أو تصل إليه إلا عن طريق لغة بشرية، وكل ما عدا ذلك وهم أو عدم قدرة على التمييز).[1]

وهو ما يذهب إليه نصر أبو زيد ويؤكد أن النظر إلى النص (من منظور القِدَم والتوقيف الإلهي يمكن أن يؤدي إلى عزل النص عزلاً كاملاً عن سياق الثقافة التي ينتمي إليها).[2] ولذلك يقول: (ليس مفهوم أزلية القرآن جزءاً من العقيدة، وما ورد في القرآن عن «اللوح المحفوظ» يجب أن يفهم فهماً مجازياً، لا فهماً حرفياً. وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن حفظه في السماء مدوناً في اللوح المحفوظ بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا في قلوب المؤمنين به.. وفهم الحفظ بأنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهية فهم يدل على وعي يضاد الإسلام ذاته من حيث إنه في جوهره الدين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض إلا عن طريق التوجهات والإرشادات المضمنة في القرآن).[3]

ويقول أركون إن من المسائل الأساسية التي تحتاج إلى تفحص وإعادة قراءة ما يذكره الفكر الديني حول ما ورد في القرآن من ذكر الوجود السابق للقرآن في أم الكتاب واللوح المحفوظ حيث إنه يتضمن أن (المعرفة في «أم الكتاب» مصوَّرة وكأنها كلية صحيحة أزلية

---

(١) قضايا في نقد العقل الديني–محمد أركون:٢٧٨.

(٢) مفهوم النص–نصر أبو زيد:١٤٧.

(٣) النص والسلطة والحقيقة–نصر أبو زيد:٦٩–٧٠.

وأبدية) وهذا ما لا يمكن تصوره في الفكر الحداثي.! ذلك لأنه يلغي منطقهم الماركسي في جدلية الكتابات المقدسة بصفتها انعكاساً للجدلية الاجتماعية.(١)

وعلى كل حال فإن محاولة الفكر الحداثي الانطلاق من النظرية الكلامية الاعتزالية في القول بخلق القرآن تشكّل مأزقاً معرفياً يقع فيه الفكر الحداثي من خلال محاولاته في الجمع بين المتناقضات، وذلك من أجل تغليبه التوظيف «الأيديولوجي» الهدمي. ولذلك نجد أن «الجابري» لا يؤيد توظيف نظرية (خلق القرآن) في مشروع الفكر الحداثي، وينبِّه إلى أن الانجرار مع هذه النظرية ينطوي على إشكالية محورية تتعارض مع المشروع الحداثي في إعادة قراءة النص الديني وتأويله، القائم على التحرر من سلطة النص وتحرير اشتغال العقل. إذ إن القول بنظرية (خلق القرآن) كما يقول بها الفكر الكلامي عامة -الاعتزالي والأشعري- بحسب «الجابري» يعني القول بـ«قدم» معاني القرآن، وهو ما يجرُّ حتماً إلى ربط معاني القرآن بنوع المواضعة اللغوية التي كانت قائمة سائدة حين نزوله. وهذا يعني أن التأويل الذي ينبغي أن يشكّل المظهر العقلي في «السيطرة» على النص سيغدو مقيداً بالمواضعة اللغوية كما كانت في زمن معين، سواء قيل بالتوقيف أو الاصطلاح. وهو ما يفتح المجال واسعاً، كما يقول «الجابري»، لتسويد اللغة على الفكر ونظام الخطاب على نظام العقل.(٢)

وما يقوله «نصر أبو زيد» من أن قول الأشاعرة بـ(«قدم القرآن» وأزلية الوحي يجمّد النصوص الدينية، ويثبّت المعنى الديني) ويَعدُّه سجناً للحظة التاريخية؛ لأنه يجعل من المعنى الديني معنى مفارقاً أزلياً قديماً قدم الذات الإلهية-(٣) هو موجود كذلك في نظرية المعتزلة في قولهم بالمواضعة اللغوية، كما تقدم.

وهو يشكّل مأزقاً للفكر الحداثي من جهة ثانية؛ إذ إن قول المعتزلة بخلق القرآن

---

(١) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني-محمد أركون:١٠٩.

(٢) انظر: بنية العقل العربي-محمد عابد الجابري:١٠٦.

(٣) انظر: نقد الخطاب الديني-نصر أبو زيد:٢٠٢، النص والسلطة والحقيقة - له:٣٣.

وكونه صادراً عن فعل الله تعالى لا ينفون به التدخل المباشر لله تعالى في هذا العالم، إذ الفعل لا يصدر عن الفاعل على الحقيقة إلا مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار مع علمه بالمراد. وهو ما ينفيه الفكر الحداثي، بل لا «يستقيم» لهم قولهم إلا بنفيه! إذ يؤكد الفكر الحداثي على انقطاع العلاقة بين السماء والأرض.[1]

٣) ومن أدوات الفكر الحداثي في تفكيك مفهوم الوحي الإسلامي دراسة معارضة قريش للنبي ﷺ حول إمكانية حصول الوحي الإلهي ومحاولة توظيف تلك المعارضة.

ويتعرض إليها أركون في سياق كلامه عمّا يسميه «أشكلة مفهوم الوحي»، ويفرد لذلك فصلاً عنونه بـ(موقف المشركين من ظاهرة الوحي) يؤكد من خلال هذا الفصل على أمرين: أحدهما: أن تلك المعارضة لها اعتبارها في تأكيد «أشكلة مفهوم الوحي»، لا سيما وهم المعاصرون للنبي. والأمر الآخر الادّعاء بأن تلك المعارضة من قبل المشركين قد كان لها انعكاساتها أو تأثيراتها على تشكّل البنية اللفظية والمعجمية والنحوية والتركيبية والمفاهيمية لـ«الخطاب القرآني».!![2]

يقول «أركون»: (إمكانية حصول الوحي الإلهي كانت قد نوقشت بقوة هائجة ورُفضت وأُنكرت من قِبَل مجموعات معارضة عديدة في مكة.. نلاحظ أن الخطاب القرآني قد صيغ أو رُكِّب لغوياً بصفته جهداً ذاتياً مبذولاً لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها، هذا في حين أن المعارضين المكيين كانوا يرفضونه بوصفه كذباً).[3]

وفي هذا الفصل يثير «أركون» سؤالاً حول مدى أهمية هذا البحث، وأهمية توظيفه اليوم، للقيام بما يسميه مراجعة نقدية للموقف الإسلامي الراسخ من الوحي، فيقول: (لماذا تُشكِّل مسألة موقف المشركين من ظاهرة الوحي أحد المواقع الاستراتيجية التي تنبغي

(١) انظر: قضايا في نقد العقل الديني - محمد أركون:٢٧٩-٢٨٢، من العقيدة إلى الثورة - حسن حنفي:١/ ١٠٠، النص والسلطة والحقيقة - نصر أبو زيد :٧٠-٧١.

(٢) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - محمد أركون: ٩٣-١١٠.

(٣) المرجع نفسه :٢١.

دراستها، من أجل تأسيس فكر مبدع وجديد من دلالة الدين ومعناه ؟.. إلى أي مدى يمكن للمشكلة التي أثارها معاصرو النبي أن تحثّ الفكر الإسلامي الحديث على القيام بمراجعة نقدية للموقف المكرَّس والمرسَّخ منذ قرون عدة من قِبَل الأرثوذكسية، وعلى فتح المناقشة من جديد بناء على الأسس العلمية الحالية ؟).(1)

ومن ثَمَّ يؤكد «أركون» على أنّ معارضة الكفار تلك لم تكن ناتجة عن الجهل أو عن معارضة منتظمة لظاهرة الكتاب المقدس من أجل التعصب لعقيدة منافسة أو مضادة، بل على العكس كان لها خلفيتها الفكرية حول إشكالية الكتاب السماوي أو المقدس ولا يطلبون شيئاً غير أن يؤمنوا!!: (إن السمات المميزة للرسالة الصحيحة عند «الذات الجماعية المكية» هي التالية: قدرتها على توليد الخيرات المرغوبة جداً كتفجير نبع ماء في الصحراء، أو استنبات حدائق النخيل والعنب حيث يسيل الماء، أو تشييد قصر مليء بالزينة والزخارف. ثم إن هذه الرسالة الصحيحة تتميز بقدرتها على توليد أحداث غير مألوفة: كإسقاط السماء على الأرض قطعاً قطعاً، أو أن يكون الشخص (النبي) مصحوباً بملاك منذر، أو تلقي الكتاب السماوي دفعة واحدة، أو رؤية الله مباشرة. كل هذه تشكّل براهين قاطعة في نظر المكيين على صحة الرسالة وأن من يأتي بها يكون نبياً حقاً. ينبغي على الرسول أن يرتفع فوق الوضع البشري العادي وأن يلتحق بوضع الملائكة لكي يصدقوه. إن الكتاب المُتلقَّى ضمن هذه الشروط هو كتاب الوحي، وينبغي أن يستطيع الناس قراءته. وعندئذٍ يصبح المصدرَ الأعلى لكل معرفة صحيحة، والمعيارَ الأعلى لكل سلوك مستقيم. ولهذا السبب ينبغي الاشتباه بالنسخ المزيفة الشائعة عن كتاب الوحي وتنبغي إدانتها أو فضحها. فالكتاب المزوَّر مكروه جداً. وأما الكتاب الصحيح أو الحقيقي فيُدخل قطيعةً داخل الوضع البشري عن طريق شعور الناس بوجود ما قبل الكتاب/ وما بعده).(2)

(1) المرجع نفسه: ٩٣، ٩٥.
(2) المرجع السابق: ٩٧-٩٨.

والذي يريد «أركون» الوصول إليه هو القول بأن المكيين في معارضتهم للوحي الذي جاء به النبي كانوا ينطلقون من البيئة ذاتها (الإبستمية/ النظام الفكري) بيئة «الكتاب السماوي»، فلم تكن ظاهرة «الكتاب السماوي» غريبة عنهم، أي أنهم لا يرفضون ظاهرة الكتاب المقدس وإنما كانوا يطالبون النبي أن يأتيهم ببراهين على أن هذا الذي يقوله هو الوحي الصحيح. ومع ذلك لم يتم تحقيق ذلك لهم!! وكأن «أركون» يريد أن يقول التالي: [إن معارضة المكيين كانت محرجة للنبي!! إذ كانوا يعارضونه بكون هذا الكلام الذي جاء به هو قول البشر! ولم يستطع أن يثبت لهم أنه كلام الله. والحقيقة أن هذا الذي جاء به هو الخطاب النبوي وليس هو خطاباً إلهياً لأن من يدّعي القدرة على الاتصال بالسماوي أو الإلهي يجب أن تكون له قدرة خارقة ولا يكون بشراً عادياً ؟!!] يقول «أركون»: (هذه الخلفية التي تقبع خلف خطاب «الكفار» أو «غير المؤمنين» تبرهن على أن رفضهم ليس ناتجاً عن الجهل أو عن معارضة منتظمة لظاهرة الكتاب المقدس، باسم عقيدة منافسة أو مضادة. على العكس؛ إنهم يتموضعون داخل إشكالية الكتاب السماوي أو المقدس، ولا يطلبون شيئاً آخر غير أن يؤمنوا.. اللهم إذا ما ملأ محمد كل الشروط المطلوبة عادة من أجل أن يؤمن الناس. إذن نلاحظ أنه كان يوجد في مكة موقف جدلي واحتجاجي قائم على المحاجة وطلب البراهين باسم تصور راسخ آنذاك عن الكتاب السماوي أو كتاب الوحي).[1]

ولكن النبي - في نظر «أركون» - حين لم يستطع تحقيق البراهين التي طلبها منه المكيّون - راح «الخطاب القرآني/ الخطاب النبوي» يستعمل الأساليب اللغوية الساحرة في فرض التصديق والتسليم بكونه وحياً!! يقول «أركون»: (وفي مواجهة هذا الموقف راح الخطاب القرآني يحاول فرض الإسلام، أي موقف تسليم النفس بكل ثقة إلى الوحي الذي نُقِل فعلياً إلى محمد).[2] ويضيف: (عندما ننظر عن كثب إلى البنية الأساسية لأسلوب

---

(١) المرجع السابق: ٩٨.

(٢) المرجع نفسه: ٩٨.

التعبير المستخدم في القرآن؛ فإننا نكتشف أن صحة الكتاب المقدس ذات قاعدة لغوية أساساً. لا ريب في أن المؤمن يتصور هذه الصحة وكأنها نقلٌ حصل بالفعل بواسطة وسائل وأساليب التوصيل «السماوي أو الإلهي». أما عالم الانثربولوجيا الحديث فيقول بأن هذه الوسائل والأساليب ما هي إلا مجازية أو خيالية أو أسطورية).(1)

إن «أركون» يختزل موقف القرآن من معارضة الكفار في الأسلوبية الساحرة! مع أن القرآن قد بيّن - فيما يمكن للفكر الحداثي أن يفهمه على أنه مقاربة تاريخية وانثربولوجية- أن هذه النوعية من التفكير التي تقبع في (إبستيمية/ نظام فكري) واحد؛ ذلك النظام الفكري الذي لا يؤمن إلا بالمحسوس والتجريبي، ولا يرقى إلى الإيمان بالغيبي. وهو النظام الفكري ذاته الذي ينتمي إليه أركون والفكر الحداثي برمته! أليس يقول «أركون» إنه يريد مقاربة للوحي أكثر محسوسية! هذه هي المقاربة «التاريخية/ الانثربولوجية» التي يشير إليها القرآن الكريم لهذا النظام الفكري المادي، حيث يتبيَّن من خلالها أنه وإن تحقق لهذا النوع من التفكير ما يطلبه من براهين محسوسة على صدق الوحي فسيظل غير مؤمن، لأنه في النهاية لن يرقى إلى الأمر الذي يدعو إليه الوحي وهو الإيمان بالغيب. كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَن نُّرْسِلَ بِالآيَاتِ إِلَّا أَن كَذَّبَ بِهَا الأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: ٥٩]، بل سيستطيل الأمر بهذا النوع من التفكير ويمتد ليطلب رؤية الله جهرةً، فيلمسه أو يحسه ليؤمن به!! كما قال الله تعالى: ﴿يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَن ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٥٣]. وقال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥].

---

(١) المرجع السابق: ١٠٠، وانظر: ١٠٢-١٠٣.

ويتعرض «نصر أبو زيد» لهذا النوع من البحث التفكيكي ليتمّم ما ابتدأه «أركون»، ليصل إلى نتيجة منطقه الذي يحاكم إليه الوحي منطق دراسة «ظاهرة الوحي» من خلال الواقع الثقافي الذي نشأت فيه. تلك النتيجة التي تؤكّد عنده على أن مقاربة النص القرآني مع غيره من النصوص في البيئة الثقافية العربية أقرب ما تكون إلى أقوال الشعراء أو أحاديث الكهان!!، كما وصفه العرب الجاهليون بذلك. ومن ثم كان العرب الجاهليون في نظر «نصر أبو زيد» أقرب إلى فهم طبيعة النص وغايته من المؤمنين به!!

يقول «نصر أبو زيد»: (والحقيقة أن العرب المعاصرين لتشكيل النص لم يكونوا قادرين على استيعاب التغاير والمخالفة بين النص والنصوص التي لديهم، ولذلك كانوا حريصين أشد الحرص على جذب النص «الجديد» إلى أفق النصوص المعتادة، فقالوا عن النبي شاعراً وقالوا عنه كاهناً. ولا شك أن هذه الأوصاف قامت عندهم على أساس من إدراك المماثلة بين نص القرآن ونصوص الشعراء والكهان. وإذا كان مفهوم «الوحي» ذاته قد ارتبط بمفهوم الاتصال في ظاهرتي الشعر والكهانة فقد كان من الطبيعي أن تترابط النصوص الناتجة عن الاتصال/ الوحي في ذهن الجماعة)[1]، (وحين وصف العرب محمداً بالشاعرية والسحر والكهانة فإنما كانوا يحاولون رد النص إلى إطار النصوص المألوفة من جهة، وكانوا يحاولون «احتواء» الدعوة والرسالة من جهة أخرى. وهذا يفسر لنا أن الاعتراض على الوحي لم يكن اعتراضاً على عملية الاتصال ذاتها بين إنسان وملَك، بل كان اعتراضاً إما على مضمون الوحي أو على شخص الموحى إليه) باعتباره يناهض النسق المعتمد والمسيطر ومن ثم كل محاولة خروج تُعدُّ خطراً على النص/ النسق السائد والمسيطر.[2]

فإذا قيل: فلماذا ينفي القرآن عن نفسه صفة الشعر؟ هنا ينطلق «نصر أبو زيد» في تفسير ذلك من منطق الجدل المادي - الماركسي، جدل الصراع بين القوى الاقتصادية

(١) مفهوم النص-نصر حامد أبو زيد: ١٣٨.

(٢) المرجع نفسه: ١٤١.

والاجتماعية السائدة والخافتة من أجل اكتساب الشرعية وفرض الهيمنة. إنه يفسره بكونه مجرد صراع أيديولوجي يحكمه طلب السيادة والهيمنة!: (إن نفي القرآن عن نفسه صفة الشعر ونفيه عن النبي صفة الشاعر لا بد أن يفهم في ضوء الصراع الذي دار بين الأيديولوجية الجديدة ومثيلتها القديمة. لقد كان الشعر ديوان العرب وهو علْم قوم لم يكن لديهم علمٌ غيره. ومعنى ذلك أن الشعر كان «النص»- بألف ولام العهد - في ثقافة ما قبل الإسلام).[1]

وثمّة سبب آخر يأتي بعد ذلك السبب، يقول عنه «نصر أبو زيد»: (لقد أراد القرآن أن يدفع عن نفسه صفة الشعر لأسباب تربط بتصور العرب لماهية الشعر من حيث المصدر والوظيفة. وبالمثل أراد أن يدفع عن محمّدٍ صفة الشاعرية لأن وظيفة الشاعر في ذلك المجتمع وظيفة مغايرة للوظيفة التي نسبها النص لمحمّد. الشاعر معبر عن القبيلة ومحمد مبلّغ لرسالة، والشعر نص يحقق مصالح القبيلة والقرآن نص يستهدف إعادة بناء الواقع وتغييره للأفضل. من هنا كان التشديد على أن محمداً ليس شاعراً أو كاهناً أو ساحراً، وعلى أن القرآن ليس بشعر).[2]

ثم ينتهي «نصر أبو زيد» إلى أن يقول: (ليس ثمة تعارض إذن في موقف الإسلام من الشعر بل هو الموقف الأيديولوجي الذي يقبل ما يتفق معه ويرفض ما يتناقض مع مبادئه. لقد كانت القضية محاولة النص فرض هيمنته وسلطانه على الواقع والثقافة. ومن الطبيعي أن يرفض النص النصوص التي تعارضه ويهاجمها).[3] ثم يقول: (ولقد كان العرب الجاهليون فيما يبدو أقرب فهماً لطبيعة النص ولوظيفته وغايته من كثير من رجال الدين المعاصرين الذين يجزئون النص. فقد كانت الحرب التي شنها العرب ضد النص

---

(١) المرجع نفسه:١٣٩.

(٢) المرجع نفسه:١٤٠.

(٣) المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

في حقيقتها حرباً ضد الواقع الجديد الذي خلقه النص في بنائه اللغوي أولاً ثم حقّقه بالإنسان في الواقع ثانياً).(١)

ثم لما أصبح القرآن - كما يقول «نصر أبو زيد» - هو النص المسيطر أعيدت علاقة «التماثل» بينه وبين الشعر من خلال الكشف عن دلالاته عن طريق الشعر: (لقد أدرك المسلمون الأوائل أن النص غير منعزل عن الواقع ومن ثم لم يجدوا حرجاً في فهم النص في ضوء النصوص الأخرى خاصة الشعر.. وهكذا تحوّل الشعر إلى أن يكون إطاراً مرجعياً لتفسير القرآن. وليس معنى ذلك إلا أن علاقة القرآن بالشعر لا يجب النظر إليها من زاوية واحدة، بل يجب النظر إليها من زاوية علاقة النصوص داخل الثقافة.. وبعد أن كان الشعر هو النص المسيطر والقرآن هو النص النقيض؛ انعكس الوضع وأصبح القرآن هو النص المسيطر. ولما كان هذا النص المسيطر يحتاج في اكتشاف دلالته إلى الشعر فقد حوّله لا إلى نص نقيض بل إلى نص مستأنس في خدمته).(٢)

إن هذا الذي يقرره «نصر أبو زيد» لا يخرج عن الانتصار لما ادعاه مشركو العرب على القرآن وعلى نبوة محمد ﷺ والتكذيب بالوحي وبالنبوة كما قررها النص القرآني. فهل يكون موقف الفكر الحداثي العربي هذا حينئذٍ إيماناً بالوحي وتصديقاً به أم هو كفر بالوحي وتكذيب له؟ كيف يكون إيماناً بالوحي وهو لا يعترف بما يقرره الوحي بل هو يقف مع موقف معارضيه!

٤) وأما مفهوم التعالي، وكون القرآن تنزيلاً نزل من عند العلي العظيم على النبي ﷺ؛ فإن الفكر الحداثي يقوم بتفكيكه من خلال المقاربة التاريخية الأنثربولوجية، التي تقول بأنه كانت تغلب على الإنسان في القرون «المظلمة»! النظرة العمودية؛ نظرة الإنسان إلى التعامل مع التعالي، حتى جاء الفكر الحديث وخلّص الإنسان

(١) المرجع نفسه: ١٤١.
(٢) المرجع نفسه: ١٤١-١٤٢.

من تلك النظرة العمودية التي تدور حول الله والتعالي إلى النظرة الأفقية التي تنطلق من الإنسان وإليه. يقول «أركون»: (التصور الإسلامي للوحي: إنه يُدعى بالتنزيل أي الهبوط من فوق إلى تحت. وهذا المفهوم يشكّل مجازاً مركزياً وأساسياً، يشكّل النظرة العمودية للإنسان المدعو بدوره إلى الله أي إلى التعالي. ويتحدث القرآن أيضاً عن الوحي الذي يمثل فعل الظاهرة ذاتها التي وجهها الله للأنبياء. أما كلمة التنزيل فتدل على موضوع الوحي ومادته).[1]

لكن كيف تمّ تخليص الإنسان من النظرة العمودية إلى النظرة الأفقية التي يشير إليها «أركون»؟ إنّ ذلك لم يتحقق لفكر «النهضة» إلا عن طريق تفكيك التصور الإيماني لـ(الله/ الإله المتعالي)، من خلال تسليط منطق (التاريخية) على مفهوم (الله) وتثبيت تاريخية المفهوم. فماذا يقول «أركون» عن هذا؟

فلنقرأ مقولاته المتعددة التي حاول من خلالها ومن زوايا عدة تفكيك العقيدة/ المفهوم الإيماني لـ (الله المتعالي) :

يقول «أركون»:(على عكس ما تظن المسلَّمة التقليدية التي تفترض وجود إله حي ومتعال وثابت لا يتغير؛ فإن مفهوم (الله) لا ينجو من ثقل التاريخية وتأثيرها. أقصد أنه خاضع للتحول والتغير بتغير العصور والأزمان)[2]، (وإذن فهناك فرق بين الله جل وعلا وبين التصور الذي يشكله البشر عنه في لحظة من لحظات التاريخ).[3]

إن (الله) بحسب «أركون» يتعذر الوصول إليه وتصوره أيضاً، وأما الذي يصل إليه البشر فهو المفهوم التاريخي لـ(الله) الذي يختلف بحسب المجتمعات والعصور!: (الله يتعذر على المنال، الله يتعالى على كل شيء، ولا يحق لأحد أن يتحدث باسمه، ولا

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد-محمد أركون:٧٨، وانظر٨٩.
(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية-محمد أركون:١٠٢.
(٣) قضايا في نقد العقل الديني-محمد أركون:٢٧٧.

يمكن للبشر أن يصلوا إليه بشكل مباشر. وإنما يقدمون عنه تصورات مختلفة بحسب المجتمعات والعصور، ثم يتخيلون أن هذه الصورة هي الله ذاته! بمعنى آخر: لا يمكن للبشر أن يتوصلوا إلى (الله) إلا عن طريق وساطة بشرية).(١)

ومعنى ذلك بحسب أركون أن مفهوم (الله) لا يمكن التعبير عنه إلا بواسطة لغة بشرية حتى الكتب المقدسة المنسوبة إليه هي مشكَّلة من لغة طبيعية بشرية؛ هنا بحسب «أركون» تكمن كل إشكالية الكتب المقدسة، وكل صعوبات تأويلها؛ لأنها ترتبط بكيفية انبناء المعنى داخل اللغة البشرية التي يعبر بها عن المفهوم والتي تربط هي بتاريخها (الفضاء الاجتماعي والثقافي) الذي وجدت فيه والذي بموجبه يتم التفريق بين الاسم/ والمسمى، بين الكلمة/ والشيء الذي تدل عليه.(٢)

إن أركون يمارس هنا التفكيكية في أجلى صورها وأبرز تجلياتها، إنه يتكلم بلسان/ منطق «نيتشه» الذي يقول: (في العالم ليست هناك حقائق. هناك فقط..تأويلات).(٣) ويحاول أركون أن يدافع عن عبارة نيتشه التي تتحدث عن (موت «الله»)! وأنها تعني موت المفهوم التاريخي لـ(الله): (عبارة قاسية وصادمة للحساسية الجماعية لجماهير المؤمنين كهذه ينبغي ألا تخيفنا كثيراً لأنها لا تعني رفض الله أو رفض الإيمان بالله، وإنما تعني موت جينالوجيا معينة أو طريقة لغوية معينة للتعبير عن وجود الله. فالله حي لا يموت ما يموت ما هو تاريخي حقاً، هو تلك التصورات التي يشكّلها البشر عبر مراحل تاريخية مختلفة عن الله).(٤)

ويبقى السؤال ما هو (الله)! الذي يتصوره «أركون»؟ هل هو مجرد فكرة أو هو إله

---

(١) المرجع السابق:٢٧٧، وانظر:الصوفية والسوريالية-أدونيس:١٣٩-١٤١.
(٢) انظر:قضايا في نقد العقل الديني-محمد أركون:٢٧٧-٢٧٩.
(٣) انظر:فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا-د.عادل مصطفى:١٢.
(٤) قضايا في نقد العقل الديني-محمد أركون:٢٨٢.

حق متصف بصفات الجلال والكمال؟ هنا نجد «أركون» يطرح أولاً تساؤلاً من وجهة النظر «الجنيالوجية/ الحفرية» ليقول: (إن المنهجية الجنيالوجية (أي الأصولية-النشوئية) تدفع بنا إلى طرح السؤال التالي: كيف ولدت فكرة الإيمان بالله لأول مرة؟ ينبغي أن نعود هنا إلى كتاب العالم الفرنسي «جان بوتيرو»: (ولادة فكرة الله الواحد: الكتاب المقدس منظوراً إليه من وجهة نظر المؤرخ). وليس من وجهة نظر المؤمن التقليدي، عندئذٍ نفهم الفرق بين الرؤية التاريخية لأكثر العقائد رسوخاً/ والرؤية التبجيلية الموروثة).[1]

ثم ينتهي أخيراً إلى النتيجة التي يؤمن بها والتي يقول في بيانها: (يمكن القول بأن التصور الحديث لله يتجلى في الأمل في الانفتاح على أفق الأمل: الأمل بالخلود، الأمل بالحرية، الأمل بالعدالة، الأمل بتصالح الإنسان مع ذاته. هذا هو الله بالنسبة للعالم الحديث والتصور الحديث. وهذه هي صورته السائدة في مجتمع أوروبي متقدم، مجتمع تجاوز - بعد معارك طاحنة - الصورة القروسطية المتجهمة والمكشرة لله والتأله. هكذا تجد أن تصورنا لله يختلف باختلاف المجتمعات والعصور).[2]

إذن فإن (إله) «أركون» فكرة يصنعها التاريخ وتتشكل من خلال الواقع، لا أنه حقيقة حي قيوم متصف بصفات الجلال والكمال.

وهذا هو ما يصرح به «حسن حنفي»، حيث ينطلق «حسن حنفي» من الإصرار على التعامل مع العقائد الإسلامية بصفتها تصورات ذهنية تمثل موجهات للسلوك أكثر من كونها عقائد دالة على وجود متعالٍ (مفارق)، تنبع من مصدر قبلي أو ترتبط بذات مشخصة خارج الزمان والمكان.[3] ويذكر أن الله لا يمكن العلم به! لأن الله هو المطلق، وطبيعة موضوع العلم تحويل المطلق إلى نسبي وإخضاع الظاهرة العامة إلى ظاهرة خاصة

(١) المرجع السابق: ٢٨٠.
(٢) المرجع نفسه: ٢٨٢.
(٣) انظر: من العقيدة إلى الثورة-حسن حنفي: ١/ ٥٦، وانظر: ٦٩-٧٠.

في الزمان والمكان. فكيف يمكن لعقل الإنسان النسبي والموقف الإنساني كله أن يحيط بالذات المطلقة: (الله لا يمكن أن يدرك كفكرة أو كمفهوم أو كتصور لأنه «إله حي» إله المؤمنين المحتاجين وليس إله الفلاسفة والنظار).[1] وعلى هذا فإنه بحسب «حسن حنفي»:(ليس هناك شيء في العالم يسمى «ذات الله» يمكن الرجوع إليها أو تكون مقياساً للتحقق وللصدق. وبعبارة منطقية نقول إن «ذات الله» مفهوم بلا ما صدق. فهو بحسب تعريفه ليس متعيناً في زمان أو مكان.. الحديث عن «ذات الله» إذن خطأ في نظرية الصدق في المنطق، القائمة في أحد معاييرها التقليدية على ضرورة تطابق المفهوم مع الماصدق).[2]

ولكنه من وجهة نظر «حسن حنفي» يمكن دراسته عن طريق العلوم الإنسانية الاجتماعية وحسب!، من حيث كيفية نشأة هذه العقائد وظروف التكوين!: (في علم النفس الذي يدرس نشأة هذه التصورات وتكوينها في الظروف النفسية، أو في علم الاجتماع الذي يحلل الظروف الاجتماعية التي تساعد على ظهور مثل هذه التصورات، أو في علم تاريخ الأديان لدراسة التصورات المختلفة للموضوعات الدينية حسب الزمان والمكان والملل والنحل والشعوب والأجناس والبيئات الثقافية والحضارات البشرية على مختلف العصور، أو في علم الجمال لدراسة التعبيرات الجمالية والشعر الصوفي والفن الديني الذي يعبر عن التصورات المختلفة لله.. وإذا كان «ذات الله» لا يمكن تصوره أو إدراكه أو الإشارة إليه فإنه لا يمكن أيضاً التعبير عنه؛ لأن اللغة الإنسانية لا يمكن أن تعبر إلا عن التصورات أو الإدراكات أو الموضوعات أو المعاني الإنسانية. كيف يمكن إذن التعبير عن المطلق بلغة نسبية؟ كيف يتم للإنسان التعبير عن شيء لا يقدر على التعامل معه أو ضبطه ولا يمكن العثور له على صياغة؟ الحديث عن «ذات الله» إذن خطأ في تصور وظيفة اللغة، فأي دراسة لموضوع «الله» لا بد وأن تقع بالضرورة في التشخيص،

---

(١) المرجع نفسه:١/ ٧٧-٧٨.

(٢) المرجع السابق:١/ ٨٠.

لأنه لا يمكن الحديث عن «الله» إلا باستعمال اللغة الإنسانية وبإعمال الجهد الإنساني والذهن الإنساني. فتصور الله على أنه صانع وعلى أن له أحوالاً وصفات إيجابية أو سلبية تصور إنساني خالص. وقد تكون لغة الصمت هي أقدر لغة على التعبير عن «ذات الله».. ليس أمام الإنسان إذن إذا ما أراد الحديث عن «ذات» الله إلا التشبيه والقياس، التشبيه بنفسه والقياس على العالم.. ومن ثم يكون كل حديث عن الله هو حديث عن الإنسان. يتوهم الإنسان أنه يتحدث عن الله في حين يتحدث عن نفسه.. الله إذن ليس موضوعاً للمعرفة أو للتصور أو للإدراك أو للتصديق أو للتعبير بل هو باعث على السلوك.. الله طاقة حالّة في الإنسان من أجل أن يحيا ويسلك ويعمل ويحس ويشعر ويتخيل وينفعل أيضاً.. الله ليس موضوعاً لفهم العالم بل وسيلة لتغييره. الله ليس موجوداً وجوداً نظرياً يمكن إثباته بالدليل العقلي، بل هو عملية إيجاد وتحقق وخلق وتقدم.. فتصور الله على أنه موجود كامل هو في الحقيقة تعبير عن رغبة وتحقيق لمطلب وتمنٍّ لأمل ونظرة بعيدة إلى هدف وسير حثيث نحو غاية وليس حكماً على وجود في الخارج. والتفكير في الله كموضوع خاص في المجتمعات النامية «اغتراب» بمعنى أن الموقف الطبيعي للإنسان هو التفكير في المجتمع وفي العالم، وكل حديث آخر في موضوع يتجاوز المجتمع والعالم يكون تعمية تدل على نقص في الوعي بالواقع إذا كان من الناس، وتستر على الواقع إذا كان من السلطة السياسية).[1] ومن ثم فإن: («الله»- يقول حسن حنفي - موضوع متعالٍ لا يمكن أن يكون موضوعاً للنظر من حيث هو كائن مشخص له ذات وصفات وأفعال. ولكن يمكن النظر فيه من حيث هو مبدأ معرفي خالص قبل أن يكون تحققاً في الواقع أي باعتباره فكرة محددة كما هو معروف في المنطق أو نموذجاً كما هو معروف في العلوم الضرورية أو مثالاً كما هو معروف في العلوم الأخلاقية).[2] وينتهي «حسن حنفي»

(١) المرجع السابق: ١/ ٨٠، ٨١، ٨٢-٨٣، ٨٤.

(٢) المرجع نفسه: ١/ ٣٤٢-٣٤٣.

إلى ما انتهى إليه أركون في تصور مفهوم (الله) - تابعاً لـ«هوسرل» وقبله «فيورباخ» و«اسبينوزا»- ويبني على ذلك تصوره لـ «فكرة الوحي»، يقول حسن حنفي:(فـ«الله»هو الموضوع الشعوري المتغير الذي يتم بناؤه في الإحساس الداخلي بالزمان، موضوع من خلق الشعور ومن بنائه، موضوع من ملء الشعور لقصده.. وإذا كان الله خالقاً للإنسان على ما هو الحال في التصور التقليدي، فالإنسان هو خالق «الله» وواضعه في الشعور. ولما كان «الله» عند هوسرل من وضع الشعور ولا يظهر إلا من خلاله بفعل الشعور - فإنه لا يتدخل في الإدراك الحسي أو يضمن موضوعيته وصحته).[1]

وهذا الذي قاله «حسن حنفي» في عقيدة الألوهية يعتبره «نصر أبو زيد» من النجاحات التي حققها «حسن حنفي» في مشروعه «مشروع اليسار الإسلامي»: (فقد حقق المشروع - يقول نصر أبو زيد - إنجازات في دراسة التراث لا سبيل إلى تجاهلها. هناك جهد واضح لمحاولة تأويل العقائد، وعقيدة الألوهية خاصة، على أساس أنها محاولات من الإنسان لتجاوز اغترابه في العالم، فيخلق في الشعور كائناً من ذاته بعد أن يضفي عليه كل صفات الكمال والقوة في صورتها المثالية، وبعد أن ينفي عنه كذلك كل صفات الضعف التي يأنف منها. إنها محاولة مشروعة لتحويل اللاهوت إلى أنثروبولوجيا، والإلهيات إلى إنسانيات).[2]

إنّ هذا في حقيقته هو التصور العدمي للعقيدة في الله تعالى وتقدس، حيث لا يمكن تمييزه ولا التعرف إليه ولا عبادته. وهو الموقف الفلسفي ذاته، سواء كان الموقف الفلسفي المجرد أو الموقف الفلسفي الذي حاول إقامة مقاربة بين التصور الإيماني والتصور الفلسفي المجرد منذ عهد الفلسفة الأول إلى يومنا هذا.[3] والذي كانت تنتهي

(١) في الفكر الغربي المعاصر-حسن حنفي:٢٧١-٢٧٢.

(٢) نقد الخطاب الديني-نصر أبو زيد:١٨٣-١٨٤.

(٣) انظر:الفيزياء ووجود الخالق-د.جعفر شيخ إدريس:٢٣. وانظر ما تقدم شرحه في الفصل الثاني (مفهوم التاريخية) من الباب الأول.

مقولاته دائماً إلى النتيجة ذاتها التي يذهب إليها التصور الفلسفي المجرد، وعليه كان يبنى إنكاره للوحي واستحالة حصوله على الحقيقة الشرعية.

ومن هنا تكمن خطورة إنكار صفات الرب عز وجل أو تعطيلها، إذ إن ذلك ينطوي على إنكار وجود الله تعالى والإلحاد في الإيمان به.

ومن هنا تنادى أهل الحق وأتباعه من كل مكان وفي كل زمان على عظيم جناية هذا القول على الدين وما يؤدي إليه من إنكار مَن عليه مدار هذا الوجود والذي لا يقوم إلا بقيام الحي القيوم به جل وعلا.

يقول «عثمان بن سعيد الدارمي» رحمه الله بعد أن ذكر طرفاً مما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله: (فبهذا الرب نؤمن، وإياه نعبد وله نصلي ونسجد، فمن قصد بعبادته إلى إله بخلاف هذه الصفات فإنما يعبد غير الله وليس معبوده بإله، كفرانه لا غفرانه).[1]

ويبيّن «ابن تيمية» رحمه الله أن إثبات الوجود المطلق بشرط الإطلاق يستحيل تحققه في الأعيان، وإنما ذلك «الإثبات» لا يتعدى أن يكون وجوداً في الأذهان، وغاية ذلك وما ينتهي إليه هو التعطيل الذي يستلزم نفي الذات الإلهية، فقال: (ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان.. ويعطّلون الأسماء والصفات تعطيلاً يستلزم نفي الذات.. وقد علم بالاضطرار أن الوجود لا بد له من موجد واجب بذاته غني عما سواه قديم أزلي لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم، فوصفوه بما يمتنع وجوده فضلاً عن الوجوب أو الوجود أو القدم).[2]

إن القضية الجوهرية هنا، والخطيرة في الوقت ذاته؛ أن تفكيك المفهوم الإيماني للوحي يلزم منه إنكار الوجود الحق لله! وهذا الذي تقدم يؤكد إثبات ذلك.

---

(١) الرد على الجهمية – عثمان بن سعيد الدارمي: ١٤.
(٢) مجموع الفتاوى – ابن تيمية: ٣/ ٧-٨.

والقرآن قد أشار إلى هذا التلازم القائم بين إنكار الوحي وإنكار الوجود الحق لله تعالى، كما في قول الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوا أَنتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام: ٩١]، فالتلازم قائم بين إنكار الوحي كما يقرره القرآن وبين إنكار الوجود الحق لله تعالى. ولذلك لم يكن جواب الرسل لأقوامهم حين أنكروا رسالاتهم ودفعوا ما جاءوا به إلا أن قالوا لهم: (أَفِي اللَّهِ شَكٌّ)؟ مع أن أقوامهم إنما ذكروا أنهم في شكٍّ مما جاءت به الرسل: (وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ)، ولم يذكروا الشك في الله، ومع ذلك جاء التأكيد على أنهم في حقيقة أمرهم في شك من الله تعالى. ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ ﴿٩﴾ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [إبراهيم: ٩ - ١١]

وقد ذكر «ابن كثير» أن قول الرسل (أَفِي اللَّهِ شَكٌّ) يحتمل الأمرين: أفي وجوده شك؟ أفي تفرده باستحقاق العبادة دون غيره شك ؟.[١]

٥) وفي تفكيك مفهوم النبوة يستعمل الفكر الحداثي المقاربة «الانثربولوجية» (الوصف المشترك بين جماعة بشرية). حيث نجد أن «أركون» يقوم بذلك من خلال القراءة فيما يسميه «مجتمعات الكتاب المقدس»، التي يحددها بكونها تشترك في اعتقاد أن في مقدور شخص «النبي» الاتصال بالسماوي أو الإلهي،

(١) انظر: تفسير ابن كثير: سورة إبراهيم: الآيات (٩-١١).

وأن ذلك حصل بالفعل للأنبياء. وهي بذلك - حسب أركون - تقوم بتحويل (تجربة الأنبياء) البشرية المادية المحسوسة إلى تجربة فوق بشرية ومتعالية. في حين أن عالم الانثربولوجيا ينظر إلى أن تلك الوسائل التي استعملها الأنبياء ما هي إلا أسطورية أو خيالية. ومن هنا - في زعم أركون - فإن (الخطاب القرآني) حين سعى ليؤكد على صحة مفهوم النبوة وصحة الكتاب المقدس لم يأتِ إلا بأساليب تعبيرية خطابية ذات قاعدة لغوية، وليست ذات قاعدة برهانية عقلية.! يقول «أركون»: (عندما ننظر عن كثب إلى البنية الأساسية لأسلوب التعبير المستخدم في القرآن فإننا نكتشف أن صحة الكتاب المقدس ذات قاعدة لغوية أساساً. لا ريب في أن المؤمن يتصور هذه الصحة وكأنها نقل حصل بالفعل بواسطة وسائل وأساليب التوصيل السماوي أو الإلهي. أما عالم الأنتربولوجيا الحديث فيقول بأن هذه الوسائل والأساليب ما هي إلا مجازية أو خيالية أو أسطورية).[1] (كان الخطاب القرآني، والمبالغات السيمانتية (المعنوية) والرمزية التي خلعتها عليه الأجيال اللاحقة - قد حوَّل الديناميكية الاجتماعية - التاريخية الموجودة في كل أوساط الحضارات إلى نوع من الحقيقة الكبرى المتعالية. المقصود بذلك أنه تم تحويل تجربة محمد البشرية المادية المحسوسة إلى نوع من التجربة الفوق بشرية والمتعالية).[2]

إن «أركون» يقرأ النبوة من خلال الوظيفة التي تقوم بها في حركة التاريخ المنتمي إليها باستخدام منظور التحليل التاريخي والانتربولوجي، أي من جهة كونها تنتمي إلى الأرضي/ المادي، لا من جهة كونها اصطفاءً واختياراً من خارج الإطار الأرضي/ المادي، فيقول: (إذا ما استخدمنا منظور التحليل التاريخي والثقافي والانتربولوجي،

---

(١) القرآن من التفسير الموروث-محمد أركون:١٠٠.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي-محمد أركون:٢٦٦.

فإن الوظيفة النبوية ينبغي أن تفسر من خلال مفهوم «إنتاج الرجال العظام» كما يقول «موريس غودلييه» في أحد كتبه، أي كيف يتولد الرجال العظام، وكيف يظهرون في التاريخ. والأنبياء من الرجال العظام بالطبع لأنهم يقودون البشر ويحرّكون التاريخ. ينبغي أن ندرس كيفية انبثاق الأبطال الحضاريين داخل الفئات الاجتماعية - الأبطال الذين يؤسسون الحضارات أو يحضّرون البشر. ولكن النبي يتميز عن هؤلاء الأبطال من خلال الأدوات التي يستخدمها، والنوابض النفسية التي يحركها. وأقصد بذلك أنه يعتمد على الظاهرة المعقدة المدعوة بـ«الوحي»، ويثير في الجماعة الأمل التبشيري أو الخلاصي. ولكن إذا ما علَّقنا التحديدات اللاهوتية المفروضة بخصوص هذه المفاهيم، فإننا نستطيع بسهولة أن ندمج الوظيفة النبوية في الآليات «التاريخية - النفسانية - الاجتماعية - المنطقية» التي تؤدي إلى ظهور «الرجال العظام»، ونحن إذ نقول هذا الكلام لا نتجاهل ولا نهمل السمات والوظائف الخاصة بظاهرة الوحي والأمل الخلاصي. وهي ظاهرة سائدة في مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي. ولكننا إذ نتحدث عن «الرجال العظام» أو «الأبطال الصانعين للحضارات»، فإننا نحذف الشحنة التقديسية للفترة الكاريزمية البطولية التي تجعلنا نرى ونستبطن «يد الله»، أو تأثير الروح المطلقة في كل لحظة من لحظات الوجود الفردي والجماعي وعلى كافة الأصعدة والمستويات. ينبغي أن نعلم أن النبي يتميز بمكانة نفسانية ومعرفية مختلفة عن مكانة كل الأبطال الآخرين أو كل الشخصيات الاستثنائية الأخرى التي تظهر في التاريخ. فالنبي شخص ملهم، راءٍ أو رؤيوي، حكيم، صاحب خيال وثّاب، قائد، روح جبارة قادرة على سبر أغوار المجهول، وانتهاك الحدود المضروبة على المعرفة وتجاوزها أو تخطيها بفضل الإلهام المستمر الذي يزوده الله به. وهذه التركيبة النفسية الاستثنائية يعاد تجسيدها من حين لآخر في أنبياء أو مرسلين جدد. ومن ثم فهناك استمرارية تواصلية للنموذج النبوي الهادف إلى هداية البشر من دون أن يفرض نفسه عليهم عن طريق القسر والإكراه. فالنبي مطاع عن طريق

«مديونية المعنى» التي يشعر بها كل عضو من أعضاء الجماعة تجاهه بعد أن يسمع كلامه الحي المضمونة صحته من قِبَل الله ذاته. إن مجمل هذه المفاهيم والأسماء والآليات التي ترسخ فضاءً خصوصياً من التواصل والممارسة العملية متجمعة كلها في الوحي. والوحي نفسه لا ينفصل عن الوظيفة النبوية. فالوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنى للوجود. وهو معنى قابل للمراجعة والنقض (انظر الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن). كما أنه - أي هذا المعنى - قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكل حرية بين الإنسان والله).[1]

وبعد أن يؤكد أركون هذا التصور الذي يجعله للنبوة، يدعو إلى جعله المعيار الذي ينكشف به -كما يزعم- ما يعتبره انحرافاً مارسه التفكير الديني لصالح أيديولوجية معينة تجاه تعالي النبوة وتعالي الوحي على التاريخ!! فيقول: (بعد أن فهمنا الوحي على هذا النحو نستطيع أن نقيس حجم الانحرافات الأيديولوجية التي تصيب الوحي والوظيفة النبوية عندما يصبحان أدوات متميزة وفعّالة لإضفاء السلطة على الإمبراطورية أو الملكية أو الخليفية).[2]

إننا حين نقرأ كلام «أركون» هذا نجده كأنما هو يقوم بشرح وتطوير نظرية «ابن سينا» حين تكلم في الخواص والقوى التي يكتسب بها النبي النبوة، والتي حددها بالقوة القدسية وقوة التخييل والقوة النفسانية، وجعلها من قبيل الاكتساب لا من قبيل الاصطفاء والاختيار الإلهي.[3]

وبعد أن يحدد «أركون» طبيعة (النبوة) ووظيفتها، ينتهي إلى أن الوظيفة النبوية هذه

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني-محمد أركون: ٨٤.

(٢) المرجع نفسه: ٨٥.

(٣) انظر: الشفا-لابن سينا: ١٧٥-٢٤٦، الإشارات-له: ٢/ ٣٦٨-٣٧٠.

لا تجد صداها ولا تمارس فعلها وتأثيرها إلا في سياق معرفي يؤمن بالأسطورة والمخيال ويفضلها على العقلانية الوضعية الزمنية.! وهو الأمر الذي يفسِّر عنده تقلّص دورها بل استبعاده في الفكر الأوروبي الحديث. يقول «أركون»:(ينبغي أن نعلم أن الوظيفة النبوية والخطاب الذي يوضحها أو يجسّدها لا يمكنهما ممارسة فعلهما إلا داخل سياق معرفي ومؤسساتي يفضل الأسطورة/ على التاريخ، والروحي/ على الزمني، والعجيب المدهش أو الساحر الخلاّب بصفته بنية انتربولوجية للمخيال/ على العقلاني الوضعي).(١)

ويصرّ «نصر أبو زيد» على ضرورة فهم (ظاهرة النبوة المحمدية) من خلال الواقع الثقافي الذي ظهرت فيه. ولذلك فإنه يقرأ (مفهوم النبوة) من خلال مفهوم الكهانة والعرافة الذي كان هو السائد في البيئة الثقافية والاجتماعية العربية التي ظهرت فيها النبوة المحمدية.! وهي القراءة التي لا تخرج عن المنطق الماركسي منطق العلاقة الجدلية بين البنى الفوقية والبنى التحتية. حيث يؤكد على أن الإبقاء على مكانة الكهانة والعرافة يعود لصالح ظاهرة النبوة! من جهة الإبقاء على أساسها الوجودي!! يقول «نصر أبو زيد»: (الاحتفاظ للكهانة والعرافة بمكانهما بعد النبوة يرتد إلى أمرين: الأمر الأول أن إلغاء الكهانة يستلزم إلغاء أساسها الوجودي ومن ثم تصبح ظاهرة النبوة ذاتها في حاجة إلى تفسير جديد، والأمر الثاني أن الكهانة والعرافة كانتا معياراً لدى عرب ما قبل الإسلام لإثبات حقيقة النبوة من جهة، وكانتا وسيلة للتنبؤ بالشيء الجديد المرتقب من جهة أخرى. وإذا كان إلغاء الكهانة يؤدي إلى إلغاء الأساس الوجودي وكذلك الأساس المعرفي لظاهرة النبوة، فإن ذلك يؤكد أن ظاهرة «الوحي» استندت إلى مفهوم عميق في الثقافة، مفهوم عن إمكانية اتصال بين البشر وبين العوالم الأخرى من الملائكة والشياطين).(٢)

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني – محمد أركون:٨٦.
(٢) مفهوم النص–نصر أبو زيد: ٣٩.

إن النبوة في منظور «نصر أبو زيد» تمثّل في منطق الجدلية الماركسية البنى الفوقية، وهي في موقع جدلي مع البنى التحتية (الكهانة والعرافة)، وبمجرد تغيّر البنى التحتية فإن البنى الفوقية ينالها التغيّر ولا بد، ومن ثمّ تصبح النبوة والوحي مرهونان ببقاء الكهانة والعرافة. إنها محاولة من «نصر أبو زيد» إلى تقويض البناء المتعالي للنبوة والوحي من خلال إنزالهما إلى الواقع التاريخي وربطهما بمقتضيات الثقافة وتحولاتها!!

ومن هنا ينتقد «نصر أبو زيد» التفكير الديني الذي «حوّل» - في زعمه - النبوة إلى حقيقة مثالية مفارقة لواقعها، و«حوّل» الوحي إلى مجرد بلاغ أمين لرسالة السماء المتعالية على الواقع ؟! فيقول: (شاء الفكر الديني أن يحوّل (النبي) إلى حقيقة مثالية ذهنية مفارقة للواقع والتاريخ، حقيقة لها وجود سابق على وجودها الإنساني العياني المادي. وشاء هذا الفكر في أشد مزاعمه إنسانية أن يجعل منه إنساناً مغمض العينين معزولاً عن المجتمع والواقع يعيش هموماً مفارقة مثالية ذهنية حتى حوّله هذا الفكر إلى إنسان خالٍ من كل شروط الإنسانية)!.[1]

وهذا هو الموقف ذاته الذي يقفه «عبد المجيد الشرفي» من مفهوم النبوة، إذ يؤكد على أن ما كان يحيا فيه محمد ﷺ من بيئة يغلب عليها طابع القداسة أو الصبغة السحرية، وأن الذهنية الميثية «الأسطورية» - والتي من أبرز خصائصها الحدس والتمثل- هي التي كانت مسيطرة على طرق التفكير آنذاك؛ ومن ثم كان من الطبيعي أن نجد هاتين الخاصيتين فيما يبلغه النبي إلى قومه!.[2]

تلك كانت طريقة الفكر الحداثي في تفكيك المفهوم الإسلامي للوحي.

وما يمكن أن نلخصه من كل ما تقدم هو: أن الفكر الحداثي ينظر إلى الوحي على أنه ليس

---

(١) المرجع السابق: ٥٩.
(٢) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ - عبد المجيد الشرفي: ٤٠.

أمراً متعالياً بل هو مرتبط بجماعة بشرية متعيّنة الزمان والمكان ولديها لغة وعصبيات وتعتقد في خلاصها الشخصي دون المجموعات الأخرى. وأن الوحي يحيل إلى الدنيا وليس إلى السماء فليس هو مرتبطاً بإرادة إلهية متعالية خارج كل إطار زماني ومكاني.كما يقول «أركون».(١)

*****

□ ثانياً: مفهوم الوحي في الفكر الحداثي:

إذا كان ذاك صنيع الفكر الحداثي في تفكيك المفهوم الإيماني للوحي؛ فلماذا هو يسعى لإعادة قراءة مفهوم الوحي، رافضاً الموقف الفلسفي «الصارم» الرافض لإمكانية الوحي من الأصل. مع أنّ مؤدى قوله إليه؟

إنّ الفكر الحداثي يقوم بذلك من أجل أنه يجد أن فكرة (الوحي) واقع قائم فيما يسميه «مجتمعات الكتاب المقدس»، وهو الذي يشكّل تركيبتها الاجتماعية الثقافية وانتماءها التاريخي، وهو الذي يشكّل البنية التي تقوم عليها طرق التفكير لدى تلك المجتمعات. ومن ثم لا يجوز تجاهله ولا التصادم معه، بل ترويضه وتطويعه حتى تتم السيطرة عليه. يقول «أركون»: (ما كان قد قُبِل وفُسِّر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يدرس أو يقارب منهجياً بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع).(٢)

ولذلك لا بد في منظور الفكر الحداثي من تحويل القراءة لمفهوم الوحي عن مساريها المتعاندين: المسار الفلسفي الرافض والمسار الإيماني الوثوقي، إلى مسارٍ ثالث لا يكون (الثالث المرفوع)، مسار قراءته من خلال الكشف عن المنشأ التاريخي واللاهوتي

---

(١) انظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل-محمد أركون: ٢٧٥، العقل بين التاريخ والوحي-محمد المزوغي: ١١٦.
(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني-محمد أركون: ٢١.

(الأيديولوجي) للوحي. يقول «أركون»: (أما مسألة الوحي فهي دقيقة جداً وحرجة خصوصاً لمن يريد دراستها ضمن المنظور الواسع الذي يتجاوز التعاليم «الأرثوذكسية» ويجددها، هذه التعاليم داخل كل تراث توحيدي بشكل تَقَوِي ورِع. نحن لا نريد بالطبع أن نتجاهل هذه التعاليم أو تقبّلها، على العكس، إن علم الأديان السائد اليوم يحاول أن يفهم المنشأ التاريخي والتيولوجي اللاهوتي لهذه التعاليم).[1]

ذلك هو الغرض إذن من المحاولات التي يقوم بها الفكر الحداثي لصياغة مقاربة حداثوية لمفهوم الوحي. وليس المنطلق لديه منطلقاً إيمانياً ينظر إلى الوحي بوصفه حقيقة قائمة بصفتها حقيقة مطلقة، وإنما من منطلق كونها ذات تأثير على واقع «مجتمعات الكتاب المقدس»، ومن ثم كيف يمكن - في منظور الفكر الحداثي - الحدّ من هذا التأثير، واستثماره، وتجاوزه بوصفه عائقاً أمام تيار الفكر النهضوي الحداثي في الوقت ذاته.

فما تلك المقاربة التي يقدّمها الفكر الحداثي لمفهوم الوحي من خلال منظوره وقراءته الحداثوية، وكيف تتحدد؟ وهل يختلف في نتيجته النهائية عن الموقف الفلسفي «الصارم» القاضي باستحالة الوحي؟

المنطلق الأولي للفكر الحداثي هو التأسيس على أنّ «الوحي/ النص القرآني» (ظاهرة)، بالمعنى المعطى لهذا المصطلح من قبل العلوم الإنسانية والاجتماعية.

فهو في منظور الفكر الحداثي (ظاهرة) بمعنى أنه أمر يرتبط بثقافة مجتمع مّا أو منطقةٍ مّا أو تاريخ مّا، وليس هو حقيقة مطلقة متعالية فوق التاريخ. وعلى ذلك فإن «الظاهرة القرآنية» تدرس من خلال ارتباطها بالبيئة والثقافة التي ظهرت فيها، أي بوصلها -كما يقول «المنصف بن عبد الجليل»: (بالحدث التاريخي والمحيط الجغرافي والنظام الاجتماعي-الثقافي السائد وقتها).[2] ولا يمكن مقاربتها بغير ذلك.

---

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد- محمد أركون:٧٨.

(٢) المنهج الأنثروبولوجي- المنصف بن عبد الجليل- ضمن كتاب "في قراءة النص الديني" - عبد المجيد الشرفي وآخرون:٤٢.

من أجل هذا يؤكد «نصر أبو زيد» أنه لإيجاد الإمكان العلمي لـ«الوحي»! فلا بد من دراسة «الوحي/ النص القرآني» بوصفه ظاهرة تاريخية مرتبطة بإرث ثقافي مهّد ظهورها على ساحة الأحداث. حيث يقول: (إن النص في حقيقته منتَج ثقافي. والمقصود بذلك أنه تشكَّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكّر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص).[1]

ويستند في تبرير اعتباره (الوحي/ النص القرآني) ظاهرة تاريخية إلى أنه أوحي به وفق النظام اللغوي الخاص بالمستقبِل الأول؛ (ولا يمكن من ثم أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضاً طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة. إن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسِل ومستقبِل من خلال شفرة أو نظام لغوي. فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني هو مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المستقبِل الأول للنص وهو الرسول والثقافة التي تتجسد في اللغة. فيكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة الحقائق الامبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لـ «ظاهرة النص»).[2]

ومن نظرية (الظاهرة) ينطلق الفكر الحداثي في إيجاد قراءة حداثوية للوحي من خلال منظور (الخيال والتخييل) بعد أن تمّ تثبيته في النظرية الحداثية على أنه (ظاهرة).

فماذا تعني قراءة مفهوم الوحي من خلال منظور (الخيال والمتخيل)؟

إن ذلك يعني في منطق العلوم الإنسانية الحديثة أن أشكال الفكر التي تصنَّف تحت هذا المنظور تعتبر لا واعية، وهي لهذا السبب ترتبط باللامعقول: بالانفعالي والعاطفي والذكريات والانطباعات، لا بالعقلانية الصافية المتحققة.[3]

---

(١) مفهوم النص-نصر أبو زيد:٢٤.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) انظر:معجم العلوم الإنسانية-جان فرانسوا دورتيه:٣٧٢-٣٧٤.

فكيف يقرأ الفكر الحداثي مفهوم (الوحي) من خلال هذا المفهوم المحوري لديه، والذي يعتبره الإمكانية الوحيدة لفهم الوحي؟

يستعمل أركون مصطلح (المتخيل أو المخيال) الذي بلوره «بيار بورديو» وعنى به الفضاء العقلي المليء بالصور والمشحون بالأخيلة والأفكار الموروثة.(١) ويصنف أركون (المخيال) إلى نوعين: المخيال الاجتماعي الذي يكوّنه النظام الفكري (الإبستمية) للمجتمع الذي توجد فيه الظاهرة (بصفته وعاءً للتصورات التي تنتجها ملكات تحسس الواقع وتفسيره وترجمته)، والمخيال الفردي الذي يساهم فيه عقل الفرد (صاحب الظاهرة) مع الذاكرة التي تحتفظ بتصورات المخيال الاجتماعي في بلورة التصور والإدراك.(٢) فالمخيال الاجتماعي هو تلك الصور والقيم التي لدى المجتمع والتي يحافظ عليها التراث ويعيد إنتاجها، (ولكن عندما تحصل انقطاعات مفاجئة أو عاجلة في الذاكرة - التراث؛ فإن المخيال [الفردي] يتغذى عندئذٍ بمعطيات مرتجلة، ويترك نفسه تجيش من أجل ممارسات وأعمال لا يمكن لتاريخ الجماعة العميق أن يهضمها).(٣)

ونجد «عبد المجيد الشرفي» يشرح «نظرية أركون» هذه ويبين-بزعمه- كيف يتم الكشف عن تأثير المخيال الاجتماعي والفردي على فكرة (الوحي الإسلامي). ويبدأ بشرح أثر المخيال الفردي فيقول: (لقد كانت المعلومات التي تلقاها محمد من حوله واطلع عليها في أسفاره وعن طريق الأحناف أو أهل الكتاب مما كان يبلغ إلى مسامع معاصريه من دون أن يولوه أدنى أهمية لأنه خارج عن آفاقهم الذهنية ومشاغلهم، ومن نتائج تأمله الطويل عندما كان ينقطع عن الناس ويتحنّث في غار حراء. كان كلُّ ذلك المادةَ التي تخمّرت في ذهنه ووصل بها إلى اليقين بأن الله اصطفاه لتبليغ رسالته).(٤) وأما كشفه

(١) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية-محمد أركون: ٤٤.
(٢) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي-محمد أركون: ١٤.
(٣) المرجع نفسه: ٣٥.
(٤) الإسلام بين الرسالة والتاريخ - عبد المجيد الشرفي: ٣٤، وقارن بـ(الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر)- مونتجمري وات-ترجمة عبد الرحمن الشيخ: ٢٠٦-٢٠٩.

الذي يزعمه عن تأثير المخيال الاجتماعي فيما جاء به محمد ﷺ فيقول عنه: (وبما أن محمداً كان يعيش في عالم تغلب عليه القداسة أو الصبغة السحرية حسب المفهوم الفيبري[نسبة إلى ماكس فيبر] مثلما كان الشأن بالنسبة إلى البشرية قاطبة حتى وقت قريب نسبياً أي حتى القرن السابع عشر الميلادي. وأن الذهنية الميثية التي من أبرز خصائصها الحدس والتمثل كانت مسيطرة آنذاك لدى جميع الشعوب وفي كل الثقافات فلن نستغرب أن نجد آثار هاتين الخاصيتين في ما يبلغه إلى قومه وإلى المسلمين).[1]

وينتهي «الشرفي» إلى النتيجة التي يصف من خلالها تصوره لمفهوم (الوحي) ليقول: (الوحي إذن هو مصدر علم النبي: أي تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي، وتتعطل الملكات المكتسبة، ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي، بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته، وليبرز على نحو متميز ذلك التمثُّل المخصوص لما تمليه عليه الإرادة الإلهية أو الكشف الفريد للمطلق واللامتناهي والماورائي، مما لا يمكن الإنسان العادي بلوغه بوسائله العقلية المحدودة. ونؤكد أنه ينبغي أن لا تتنافى على هذا الصعيد النظرة الإيمانية والنظرة العلمية. فالفرق بينهما إنما هو في مصدر هذه القوة الخارقة، لا في حقيقتها. تنسبها الأولى إلى الله، وتقف الثانية عند تفسير ظواهري. تجيب الأولى عن السؤالين:«من أين؟» و«كيف؟»، وتكتفي الثانية بالجواب عن «كيف» وحده).[2]

إن هذا «المتخيل» - الذي يقرأ الفكر الحداثي مفهوم الوحي من خلاله - هو متخيل لا يتم بناؤه إلا على أساس تمثّل أسطوري! فـ(القرآن خطاب أسطوري البنية) هكذا يقول «أركون»،[3] ويضيف بأن القرآن يقدم (أساطيره)! بالطريقة نفسها التي يقدم بها الفكر الأسطوري الأساطير القديمة! ولكن بأسلوبه الخاص من خلال اللغة العربية، ولذلك

(١) المرجع نفسه: ٤٠.
(٢) المرجع السابق: ٤٢.
(٣) انظر: الفكر العربي - محمد أركون - ترجمة عادل العوا، تاريخية الفكر العربي الإسلامي-محمد أركون-ترجمة هاشم صالح: ١٠.

(ينبغي -عند «أركون»- القيام بتحليل بنيوي لتبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة ومتبعثرة - شكلاً ومعنى جديداً، أي عملاً متكاملاً مجهزاً بطريقة استخدام وأسلوبية خاصة في اللغة العربية).![1]

وحين يستعمل أركون لفظ (الأسطورة) في تعبيره عن القرآن - فإنه يريد به معنيين: المعنى الأول بمعنى (المخيال الاجتماعي) الذي يرتفع بالقرآن إلى اعتباره من مجال متعالي فوق بشري. والمعنى الآخر بمعنى مجازية خطاب النص القرآني ورمزية دلالاته.[2]

والذي يعنينا الكلام عنه هنا هو الجهة الأولى؛ جهة الأسطورة/ مخيال تعالي المصدر. يذكر «أركون» أن هذه العبارة استفزت كثيراً من المؤمنين حيث فهموا من عبارة (أسطوري) أنها عبارة تحقيرية تعني الخرافة وكل ما له علاقة بالأمور اللاعقلانية، في حين أن لديهم قناعة راسخة مفادها أن القرآن كلام الله الأبدي وهو خطاب عقلاني يلبي حاجياتنا المعرفية ومن ثم هو صالح لكل زمان ومكان.

ويرجع أركون هذا الاعتراض إلى جهتين: (القصور) المعرفي الذي يعانيه الفكر التراثي واعتماده في معنى الأسطورة على لسان العرب وعلى المعنى الذي يعطيه القرآن للأساطير.! والجهة الأخرى: تطرف (العقلية العلموية أو الوضعية) التي سيطرت على التفكير حتى منتصف القرن العشرين والتي كانت تعطي للوعي الأسطوري والأسطورة ذات الدلالة التي لها في التفكير التراثي من اللاعقلانية والوقوع في فخ الغيبيات والخرافات والأوهام.

في حين أنه هو يريد أن يستعمل مفهوم (أسطورة) من خلال المفاهيم التي أعطتها لها (الانثربولوجيا الاجتماعية والثقافية)، وهو الأمر الذي لا يزال غير مفكَّر فيه في الفكر العربي المعاصر. يقول «أركون»:(في الواقع إن الترجمة صحيحة وسليمة لغوياً، إلا أن

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية-محمد أركون:٢٠٣.
(٢) انظر:تاريخية الفكر العربي الإسلامي-محمد أركون:٢١١.

مفهومات «خطاب» و«أسطورة» و«بنية»،لم يفكَّر فيها كما ينبغي في الفكر العربي المعاصر. ولن تؤدي المناقشة إلى أية نتيجة صالحة إذا ما تمسك هذا الطرف المذكور بأحكام فقه اللغة التقليدي والتاريخ الروائي-الخطي واستخدام القرآن لمفهوم الأسطورة).[1]

فما المفهوم الذي تعطيه (الانثربولوجيا الاجتماعية) لـ(الأسطورة)؟

هنا راح «أركون» ينسج كلاماً كثيراً عن الأسطورة كما تحددها الانثربولوجيا الاجتماعية، وعن التمييز بين هذا المفهوم للأسطورة والأسطورة التي بمعنى الخرافة والأباطيل كما هو استعمالها في القرآن وفي لسان العرب. وأخذ يستعين بقاموس (لاروس الكبير للغة الفرنسية) الذي يعطي لمفهوم الأسطورة ستة تعريفات لا تخرج كلها عن معنيين اثنين: الأسطورة بمعنى تصورٍ مّا عن حدث أو شخص كان له وجود تاريخي، ولكن تدخُّل الخيال الشعبي أو التراث قد غيَّر إلى حدٍّ كبير من صفته الواقعية باتجاه التضخيم. والمعنى الثاني: الأسطورة بمعنى ما هو خيالي صرف وعارٍ عن كل حقيقة. وعلَّق بأن هذا التعريف الأخير يطابق التعريف العربي ويناقض التعريف الأول، التعريف الانثربولوجي الحديث الذي يعتبر أن كل أسطورة تحتوي على جزء ولو ضعيف من الحقيقة، لكن تدخُّل المخيال الشعبي أو التراث يضخِّمها ويخرج بها عن واقعيتها. يقول «أركون»: (في التعريف الأول هناك مزج ما بين مستويات مختلفة من الواقع، وفي الحالة الثانية نلمس الاحتقار الكامل لما هو مخيال. في الوقت الذي نشهد فيه اليوم مدى الأهمية الكبرى التي يوليها علماء الاجتماع والانتربولوجيا للمخيال الاجتماعي. نلاحظ عدم التمييز بل والخلط بين هذه المفاهيم حتى عند المفكرين المختصين الذين يدَّعون العقلنة الكبرى المطبقة على الكتابات المقدسة).[2] ويضيف «أركون»: (الأسطورة بالمعنى الانثربولوجي الحديث للكلمة لم تعد

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي-محمد أركون:١٠. وانظر الفكر الإسلامي نقد واجتهاد:١٤٥. ونزعة الأنسنة في الفكر العربي:٦٣١.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي- محمد أركون:٢١٠-٢١١، والتعريفات التي ذكرها (قاموس لاروس) مذكورة في الهامش الذي وضعه هاشم صالح: الصفحة نفسها.

تعني الخرافة، ولم تعد تعني شيئاً سلبياً أو ممجوجاً كما كان عليه الحال في السابق أثناء سيطرة العقلية العلموية أو الوضعية المتطرفة في القرن التاسع عشر وحتى منتصف هذا القرن. أصبحنا نستطيع أن نتحدث عن الأسطورة والوعي الأسطوري دون أن نخشى أن نتهم باللاعقلانية أو الوقوع في فخ الغيبيات والخرافات والأوهام، فالأسطورة جزء مكوّن من مكونات الوعي البشري. باختصار أصبح لكلمة أسطورة معنى آخر أصبحت تعني نمطاً خصوصياً من أنماط التعبير عن الواقع).[1]

ولكن يبقى السؤال الموجَّه إلى «أركون»، والذي يمكن صياغته على النحو التالي: الوحي/ القرآن خطاب أسطوري بمعنى أنه يحتوي على جزء من الحقيقة ولو ضعيف (كما هو منظوره)، اتجه به الخيال التراثي إلى التضخيم - فما حدود الحقيقة في حالة (الوحي/ القرآن)، وما حدود التضخيم التراثي الذي أُلحق به؟

في محاولة «أركون» لإعطاء مفهوم محدد لذلك يقول التالي: (وظيفة التعالي التقديسية التي تؤمنها ذروة التشريع أو التسويغ هي ضرورية جداً بالنسبة للمخيال الاجتماعي. أقصد بذروة التسويغ هنا أو السيادة العليا سلطة القرآن الذي يمثل كلام الله أو هيبة النبي واحترامه.. تعاش هذه السيادة العليا من قبل الجسد الاجتماعي (المجتمع ككل) وينظر إليها وكأنها مرجع فوق بشري أو فوق فردي أي يتجاوز البشر والفرد).[2] ويضيف «هاشم صالح» موضحاً: (إن الأسطورة أو التركيب الأسطوري للحكايات الشعبية ليس وهماً أو خيالاً صرفاً كله وإنما يستند على أساس من الواقع يشبه النواة المركزية المغلفة بغلافات من صنع الخيال.. إننا نقصد التركيز على أهمية البعد النفسي أو الخيالي الذي يميل إلى المبالغة والتضخيم في حياة الأفراد والجماعات. إنه موجود وفعّال ومجيِّش للجماهير خصوصاً المجتمعات البدائية والمتخلِّفة. مثلما هو موجود العامل الاقتصادي

(١) نزعة الأنسنة في الفكر العربي- محمد أركون:٦٣١.
(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي-محمد أركون:١٨.

المادي وربما أكثر.. إحدى أهم الركائز التي يستند عليها الفكر الحديث تتمثل في تبيان دور الخيال أو المخيال أو الأسطورة - بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة - في صنع التاريخ. إن التاريخ لا تصنعه فقط أو تحركه الأحداث المادية الواقعية التي جرت بالفعل وإنما تصنعه أيضاً الخيالات والأوهام التي تصاحب هذه الأحداث عادة أو تسبقها أو تأتي بعدها. إن الأسطورة هي إحدى محركات التاريخ تماماً كالصراع الطبقي أو كالعامل الاقتصادي).[1]

لكن تلك (النواة المركزية المغلَّفة بغلافات من صنع الخيال) والتي هي جزء الحقيقة في أسطورة (الوحي/ القرآن) لم يحددها لنا «أركون».!

هل يعني أن جزءاً من القرآن وحي تدخَّل المخيال الشعبي في تضخيمه - سواء مخيال النبي محمد ﷺ فيما يسميه أركون «الخطاب القرآني-النبوي» أو مخيال الأمة فيما يسميه النص المفسِّر؟ أم أنه ليس شيء من القرآن متعالي موحى به؟ أم ما هو جزء الحقيقة الذي يعنيه أركون بـ(أسطورة الوحي/ القرآن)؟

إن الذي نقرأه لأركون من خلال ما سبق هو التالي:

١) المخيال الشعبي أعطي للقرآن صفة التعالي لإضفاء المشروعية وتسويغ السيادة العليا لسلطة القرآن على أنه كلام الله وعلى هيبة النبي واحترامه.

٢) المخيال يجعل من القرآن وكأنه مرجع فوق بشري أو فوق فردي يتجاوز البشر والفرد.

٣) هذا الخيال ضروري في مجتمعات الكتاب المقدس لأنه مجيِّش وفعَّال للجماهير خصوصاً المجتمعات البدائية المتخلفة.

ونخلص من هذا إلى أن النواة المركزية من الحقيقة في أسطورة (الوحي/ القرآن) لا

(١) المرجع نفسه:١٧، ٣٥.

تعني عند أركون أنه الوحي المتعالي الذي ألقي على النبي محمد وبلغه كما سمعه، بل تعني أن أسطورة (الوحي/ القرآن) تكون ذات قيمة إيجابية حين يتجه بها إلى شحن العزائم وباتجاه الفتوحات وتحقيق الذات على الأرض، وتكون ذات قيمة سلبية حين تثبط العزائم وتدعو للاسترخاء والاستسلام والنوم على التاريخ، حينئذ تشيخ الأسطورة فتلد الخرافة.

والإبراز لدور الأسطورة الذي يعطيه لها الفكر الحداثي- ما بعد الحداثي إنما هو في كونها أحد محركات التاريخ إذ (التاريخ لا تصنعه أو تحركه الأحداث المادية الواقعية التي جرت وإنما تصنعه أيضاً الخيالات والأوهام التي تصاحب هذه الأحداث)، والحدث الواقع في أسطورة (الوحي/ القرآن) كما نفهم من أركون هو الخطاب القرآني الذي تحدث به النبي والخيالات والأوهام التي صاحبت هذا الحدث وهي أنه خطاب متعالٍ فوق بشري نزل من السماء على محمد فبلغه كما سمعه.

وحينئذٍ نتبيَّن أنه لا فرق بين مفهوم الأسطورة الذي تعطيه الانثربولوجيا وبين الخرافة إلا من حيث توظيف التأثير الموجود في الأسطورة وإشراكها في صنع التاريخ أو تحريكه. فهو فرق في الدرجة لا في النوعية. حقيقة مفهوم «الأسطورة» واحدة، لكن «الأنثربولوجيا» تستثمرها في التوظيف الأيديولوجي لتحقيق الأهداف المبتغاة عند من يؤمن بها.

وهو ما تؤكده الباحثة «كارين أرمسترونغ» فيما تعنيه الأسطورة في الفكر الحداثي- ما بعد الحداثي، حيث تقول: (الأسطورة صحيحة لأنها مؤثرة، لا لأنها تزودنا بمعلومات عن حقائق).[1]

وفي تأكيد هذه النتيجة من أنَّ (أسطورة الوحي/ القرآن) لا تعني عند «أركون» تحقق وقوع الوحي من خارج التاريخ الإنساني المتعيِّن، بل هو يذهب إلى القول بخرافة هذا

---

(١) تاريخ الأسطورة-كارين أرمسترونغ: ١٥.

المعنى مع القول بتأثيره في الوقت ذاته- يقول «هاشم صالح»: (الفرق بين الأسطورة «myth» وبين الخرافة «mythologie» بحسب تحليلات أركون فرق في الدرجة لا فرق في النوعية. فالأسطورة عندما تتدهور وتنحط تتحول إلى خرافة غير ذات قيمة ولكنها راسخة الجذور في الوعي الشعبوي لأمة من الأمم. ففي حين أن الأسطورة كانت ذات قيمة إيجابية تشحن العزائم وتدفع باتجاه الفتوحات وتحقيق الذات على الأرض نجد أن الخرافة تثبط العزائم وتدعو للاسترخاء والاستسلام لأحضان العصبيات المريضة والنائمة على التاريخ. لقد شاخت الأسطورة فولدت الخرافة).[1]

وأما «نصر أبو زيد» فإنه يوظِّف نظرية (الخيال) التي ذهب إليها الفلاسفة المتسبون إلى الإسلام وصوفية الفلسفة الإشراقية،[2] ويفسر بها الإمكانية التي يمكن من خلالها فهم الاتصال بين طرفين من مراتب وجودية مختلفة. فكيف يشرح ذلك وما المقاربة التي يجعلها لمفهوم الوحي؟

يعتمد «نصر أبو زيد» على ما يسميه قراءة المحيط الثقافي التاريخي الذي ظهرت فيه «ظاهرة الوحي»، ومن خلاله يقدم قراءته لمفهوم الوحي كالتالي:

أ) مفهوم الوحي يشير إلى عملية اتصال بين طرفين مرسل ومستقبل من خلال شفرة سرية مشتركة بينهما لا يفهمها غيرهما، ومن ثم فإن الطرف الثالث أو المراقب الخارجي لعملية «الاتصال/ الوحي» لا يفهم مضمون الرسالة لكنه يدرك أن ثمة اتصالاً وثمة رسالة وإعلاماً. هذا المفهوم كان مستعملاً في المحيط الثقافي العربي وموجوداً في أشعار العرب. لكن عملية «الاتصال/ الوحي» المتعلقة بالقرآن تنقلنا إلى مجال أكثر تعقيداً من المجال الذي كان يستوعبه المفهوم في الاستعمال العربي/ الشعر حيث كان يشير المفهوم إلى عملية «الاتصال/

(١) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر-محمد أركون: ٥٢-هامش.
(٢) قارن: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة-الفارابي: ٩٤-١٠٥.

الوحي» بين طرفين ينتميان إلى المرتبة الوجودية نفسها، أما ما يتعلق بالقرآن فإن عملية «الاتصال/ الوحي» تكون بين طرفين لا ينتميان إلى المرتبة الوجودية نفسها.[1]

ب) ومع ذلك فقد كان مفهوم (الاتصال/ الوحي) بين مراتب وجودية مختلفة يمكن استيعابه من قبل الثقافة العربية قبل الإسلام من خلال مقاربته مع ظاهرتي الشعر والكهانة بوصفهما ظاهرتين لهما أصولهما في عالم آخر وراء هذا العالم الحسي المرئي، هو عالم الجن، وقد تصور العرب إمكانية الاتصال بين البشر والجن إذا كان صاحبه يتمتع بالصفات التي تؤهله للتواصل مع هذه المرتبة الوجودية المختلفة.[2]

يقول «نصر أبو زيد»: (لقد كان ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي وما ارتبط بهما من اعتقاد العرب بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية، فكيف يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري. وهذا كله يؤكد أن ظاهرة «الوحي - القرآن» لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها. إن العربي الذي يدرك أن الجنّي يخاطب الشاعر ويلهمه شعره، ويدرك أن العرّاف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجن، لا يستحيل عليه أن يصدق بملك ينزل بكلام على بشر. لذلك لا نجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراضاً على ظاهرة الوحي ذاتها وإنما انصب الاعتراض إما على مضمون كلام الوحي

(١) انظر: مفهوم النص-نصر أبو زيد: ٣٢-٣٣.
(٢) انظر: المرجع نفسه: ٣٣-٣٤.

أو على شخص الموحى إليه. ولذلك أيضاً يمكن أن نفهم حرص أهل مكة على رد النص الجديد - القرآن إلى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة سواء كانت شعراً أم كهانة).[1]

وعلى هذا يفسر «إصرار» ابن خلدون - بحسب تعبيره - على الاحتفاظ للكهانة والعرافة بمكانهما؛ لأنهما يشكّلان الأساس الوجودي والمعرفي لتفسير ظاهرة النبوة/ الوحي وبإلغائهما تصبح ظاهرة النبوة/ الوحي في حاجة إلى تفسير جديد غير ممكن..![2]: (وإذا كان إلغاء الكهانة يؤدي إلى إلغاء الأساس الوجودي وكذلك الأساس المعرفي لظاهرة النبوة. فإن ذلك يؤكد أن ظاهرة الوحي استندت إلى مفهوم عميق في الثقافة مفهوم عن إمكانية اتصال بين البشر وبين العوالم الأخرى من الملائكة والشياطين).[3]

ج) ثم يقول «نصر أبو زيد»: (لقد ظل هذا التصور - تصور اتصال البشر بعالم الجن أو العوالم الأخرى بصفة عامة - جزءاً من المفاهيم المستقرة في الثقافة العربية الإسلامية. وعلى أساسه أمكن تفسير ظاهرة النبوة ذاتها من خلال نظرية الخيال عند الفلاسفة والمتصوفة).[4] حيث فسّروا به إمكانية فهم الاتصال بين النبي والملك المنتمين إلى مراتب وجودية مختلفة وليس هو تحولاً حقيقياً في الطبيعة الخِلقية.

يقول «نصر أبو زيد»: (إن تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم (الخيال) معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية (المخيلة) الإنسانية التي تكون في (الأنبياء) - بحكم الاصطفاء والفطرة - أقوى منها عند من سواهم من البشر. وإذا كانت فاعلية الخيال عند البشر العاديين لا تتبدّى إلا في حالة النوم وسكون

(١) المرجع السابق: ٣٤.
(٢) انظر: المرجع نفسه: ٣٦-٣٩.
(٣) المرجع نفسه: ٣٩.
(٤) المرجع السابق: ٣٦.

الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل، فإن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على السواء. وليس معنى ذلك بأي معنى من المعاني التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفاعليتها، فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب يليه الصوفي العارف ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب.

إن النفس الإنسانية بصفة عامة جزء من العالم الروحاني في التصور العام للوجود عند العلماء، وعلى ذلك فإن كل البشر قادرون على الإلمام بلمحة من هذا العالم من خلال تجربة الرؤيا. ولكن حين يكون هؤلاء البشر العاديون تحت سطوة العالم الحسي لا يستطيعون مقاربة هذا العالم الخصب الثري. إن الأحلام تمثل مجال فاعلية المخيلة عند البشر جميعاً لكن دلالة ما يراه النائم قد تكون واضحة وقد تكون غامضة لكنها في كل الأحوال لها دلالتها على بعض حقائق العالم الروحي الذي تنتمي إليه النفس البشرية).[1]

ثم ينتهي إلى أنه يمكن فهم ظاهرة (الاتصال/ الوحي) من خلال مقاربتها بظاهرة الرؤيا: (إن فهم ظاهرة الرؤيا على أساس أنها حالة اتصال بين النفس والعالم الروحاني كان من شأنه أن يدعم الأساس النظري لظاهرة النبوة بالاستناد إلى بعض الحقائق المشتركة بين البشر جميعاً). ومن ثم لا يكون الوحي ولا تكون النبوة أمراً مفارقاً متعالياً أو متجاوزاً القوانين الأرضية: (في ظل هذا التصور لا تكون النبوة ظاهرة فوقية مفارقة، بل تصبح ظاهرة قابلة للاستيعاب. ويمكن أن يفهم الانسلاخ أو الانخلاع في ظل هذا التصور على أساس أنه تجربة خاصة أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة).[2] وعلى هذا تصبح المخيلة هي العنصر المشترك بين النبي والكاهن والشاعر، وهم متساوون في ذلك إلا أنّ

(١) المرجع السابق:٤٩.
(٢) المرجع نفسه:٥١-٥٢.

التفاوت قائم في فاعلية المخيلة التي تكون عند الأنبياء أقوى منها عند الكاهن.[1] وبهذا المعنى تصبح ظاهرة الوحي ظاهرة ثقافية-بشرية تستمد شرعيتها من الموروث المترسِّخ في المخيال الجمعي للمجتمع الذي ظهرت فيه، لا كما يعتقد الخطاب التراثي الديني أنها ظاهرة مفارقة للوجود التاريخي، الذي هو في نظر «نصر أبو زيد» خطاب يحجب (ناسوتيته) حتى يتسنى له تمرير مواد خطابه ويضمن لنفسه حراسة الرأسمال الرمزي!.

ومن هنا يتضح أن الفكر الحداثي لا يفصل بين (الظاهرة/ التجربة/ الوحي) والمحيط الثقافي العام، بل يفترض شبكة من الأنساق المتداخلة بين هذين البعدين، ومن ثم فلا بد - في منطقه - من تحليل تلك العناصر الكامنة وراء ظاهرة الوحي من خلال المحيط الثقافي العام، لمعرفة النظام المادي الكامن وراء هذه الـ(ظاهرة)؛ النظام الثقافي المتمثل في: الكهانة والعرافة والسحر والشعر، والكشف عن الأنساق التي تصل بين الوحي وبقية الأنظمة الأخرى السائدة ومجال التفاعل بينه وبين تلك الأنظمة. وبذلك تتم عملية وضع الوحي في سياقه: السياق الثقافي البشري من خلال الإصرار على ارتباطه بالأنظمة الأرضية المختلفة. وبذلك يتم التخلي عن كل تفسير متعالٍ لمفهوم الوحي.[2]

وينتهي الفكر الحداثي إلى أنه لا وجود لوحي متعالٍ بل هناك وحي محايث/ وحي طبيعي. وقد عمد الفكر الحداثي إلى كل ما نفاه الله تعالى عن القرآن وعن نبيه ﷺ، من أن يكون القرآن قول البشر أو سحراً أو كهانة أو شعراً أو أن يكون النبي به جنون - فأعاد فكر الحداثة المشؤوم نسبة كل ذلك إلى القرآن وإلى النبي ﷺ، كما تقدم.[3] فأي إيمانٍ بالوحي يدعيه الفكر الحداثي؟

** ** **

(١) انظر: المرجع نفسه: ٣٧.

(٢) انظر: مدخل إلى السيميوطيقا-د. سيزا قاسم: ١٨.

(٣) انظر: الوحي والقرآن والنبوة-هشام جعيط: ٨٥-١٠٠.

□ ولكن ما شأن حضور المصطلحات التي تشير إلى وجود حقيقة متعالية للوحي في خطابات الفكر الحداثي؟

من مثل قول «نصر أبو زيد»: (الإيمان بالمصدر الإلهي للنص ومن ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها.. إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه)،[1] ومثل قول «أركون»: (القرآن نفسه يلحّ على وجود كلام إلهي أزلي لا نهائي محفوظ في أم الكتاب).[2]

الحق أن هذه المصطلحات لا يراد بها المعاني الإيمانية كما هي مرادة في الخطاب الإسلامي الإيماني. فإنّ هذه المصطلحات في خطاب الفكر الحداثي غير ذات معنى، إذ الفكر الحداثي نفسه يؤكد على هذا في سياقات خطابه، حيث نجد «نصر أبو زيد» يؤكد على إشكالية تصور وجود أزلي للوحي: (والذي يهمنا هنا أن نلاحظه أن هذا الرأي يتصور وجوداً خطياً سابقاً في اللوح المحفوظ وفي هذا التصور ما فيه من إهدار لجدلية العلاقة بين النص والواقع الثقافي.. لقد أدّى هذا التصور للوجود الأزلي الكتابي للنص إلى نتيجتين هامتين: النتيجة الأولى المبالغة في قداسة النص وتحويله من كونه نصاً لغوياً دالاً قابلاً للفهم إلى أن يكون نصاً تصويرياً. النتيجة الثانية التي أدى إليها تصور وجود خطي أزلي للقرآن: الإيمان بعمق دلالته وتعدد مستوياته إذ لا بد أن يكون المعنى والدلالة متلائمين مع الكلام النفسي القديم الذي توحّد بالعلم الإلهي.. لكن ربط تعدد مستويات الدلالة بالأصل الإلهي والوجود الأزلي للنص أدّى إلى استغلاق معنى النص نتيجة استحالة النفاذ إلى مستويات معانيه في نهاية الأمر).[3]

---

(١) مفهوم النص:٢٤، وانظر:٤١-٤٢.

(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب:٢٢.

(٣) مفهوم النص – نصر أبو زيد:٤٢، ٤٣.

إنّ ما ختم «نصر» به كلامه السابق يوضح أنه ينفي ارتباط النص بالله-أصلاً- وأنه وحيه الموحى، وليس فقط ينفي الأصل الكتابي الخطي كما حاول أن يوهم به في كلامه كله. وقد تقدم كلامه في وجوب فهم اللوح المحفوظ فهماً مجازياً.

ونجد توضيحاً أكثر لهذا في كلام «أركون»، وهو يقرأ مقاربة «الفلسفة الإسلامية» الذي أعطته لمفهوم الوحي من خلال قراءته لـ«مسكويه»، حيث يقول: (حرصنا هنا على موضعة نظرياته «العلمية» عن مفهوم الوحي، أو التي يدخل بواسطتها مفهوم الوحي لأول مرة، وهذه هي المنهجية الوحيدة التي تتيح له أن يتوصل إلى القول بوجود تماثل مطلق بين الوحي كمعرفة مباشرة محصورة بالنبي، وبين المعرفة الفكرية أو الفلسفية المحصورة بالحكيم. الفرق الوحيد بينهما هو أن القوى أو الملَكات تمارس ذاتها لدى الأول طبقاً للخط النازل، في حين أنها تمارس ذاتها لدى الثاني طبقاً للخط الصاعد وبشكل تدريجي.. نلاحظ أن كل هذه النظريات الخاصة بالوحي يمكن أن تندمج تماماً داخل نظام الفيض الذي ابتدعته الفلسفة العربية الإسلامية. ولا ينبغي أن يخدعنا استخدام المؤلف (مسكويه) لمصطلحات من نوع (ملك، حجاب، سكون، سمع، ..إلخ) فهو قد حرَّف كل كلمة عن معناها الديني وخلع عليها معنى التفسير العقلاني والأخلاقي. وكانت النتيجة المبتغاة هي تسطيح تعالي الوحي أو إنزاله على الأرض، وذلك عكس الطريقة التي يتلقاها به القارئ «الساذج للقرآن». بمعنى آخر فإن مفهوم مسكويه للوحي يختلف جذرياً عن المفهوم الإسلامي الشائع والمكرّس. وهذا التوجه الفكري هو الذي سيسيطر على نظريته المتعلقة بمكانة النبي).[1]

ومن كل هذا يلخص لنا «أركون» تحديده الخاص لمفهوم الوحي كما يعتقده، فيقول: (تحديدنا الخاص الذي نقدمه عن الوحي يمتاز بخصيصة فريدة، هو أنه يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة وكل الأصوات الكبرى التي جسّدت التجربة الجماعية لفئة بشريةٍ مّا من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي. إنه

(١) نزعة الأنسنة في الفكر العربي- محمد أركون:٥٣٦-٥٣٨.

يستوعب كل ذلك ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدي. وعلى هذا يمكننا أن نسير باتجاه فكر ديني آخر غير السائد، أقصد باتجاه فكر ديني جديد يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس أو للحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية).(١)

وقد كشف لنا «أركون» في كتابه الأخير (نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية) عن الحوار المكتوب الذي كان بينه وبين المستشرق الفرنسي «لويس ماسينيوس» في العام١٩٥٤م حول الصحة الإلهية للقرآن! فوجه إليه «ماسينيوس» الخطاب قائلاً: (ثم تسألني عن الصحة الإلهية للقرآن! المسألة لا تطرح بهذا الشكل. لقد قلت ذلك مراراً وتكراراً لمحمد أحمد خلف الله في القاهرة عندما وجدت المسألة تؤرقه والشكوك تعذّبه مثلك. ينبغي في مواجهة هذه المسألة أن نأخذ بعين الاعتبار قصة الإلهام أو الاستلهام.. ولذا أقول بأنه ينبغي أن يكون المرء استبطانياً. هذا هو رأيي اللهم إلا إذا اعتقدنا بأن محمداً كان خادعاً غشاشاً أو أنه كذب عن قصد وهذا مستحيل. هذه النظرية كانت تقززني باستمرار وتؤلمني عندما تصدر عن أفواه مسيحيين كثيرين للأسف الشديد).(٢)

وفي هذا الكتاب ينتقد «أركون» «ماسينيوس» لكونه أحجم عن ممارسة العقلانية النقدية تجاه الأديان التوحيدية واختار المنهج الاستبطاني، ويؤكد «أركون» على أنه هو نفسه لم يتخلَّ عن تلك «الشكوك/ العقلانية النقدية»، بل لا يريد أن يتخلى عنها! وتمنى لو أن «ماسينيوس» عدل عن موقفه ذاك، ويقول: (وعلى الرغم من أنني كنت أستمد الشجاعة والأمل الكبير من الشهادة الروحية لهذا الرجل العظيم، إلا أنني شعرت بالأسف لأنني لم أستطع لفت انتباهه إلى حقيقة أن زيادة الإغراق في الاعتقاد الديني قد تكون على حساب ممارسة العقل النقدي. فالإيمان جيد ولكن لا ينبغي المبالغة فيه أو قل لا ينبغي أن يحصل ذلك على حساب الاستكشاف التاريخي النقدي لكل جوانب الدين وملابساته. وهذه

---

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد- محمد أركون: ٨٤.

(٢) نحو تاريخ مقارن للأديان- محمد أركون: ٣٧٠.

الممارسة النقدية أو الاستكشاف العلمي كان قد أصبح ضرورياً بل ملحاً وعاجلاً بالنسبة للإسلام وتراثه الكبير. كان ينبغي تطبيقه على نصوص الإسلام من أجل تحريره من الجمود الفكري المزمن والطويل. وقد شعرت بالألم الحقيقي لأنني اكتشفت هذا النقص عند شخصية عظيمة مثل لويس ماسينيوس، إنه نقص مفهوم على المستوى الإنساني الشخصي، لكنه سلبي على المستوى الفكري، فمن شدة انشغاله بالروحانيات والإيمان العميق نسي الماديات والمشروطيات).[1]

** ** **

□ موقف الجابري من النبوة والوحي:

يشكّل موقف «الجابري» من النبوة والوحي موقفاً غامضاً لدى العديد من الدارسين لفكره، سواء كانوا المنتمين إلى الحداثة أو المنتمين إلى التراث.

ولما كان «الجابري» أحد المؤسسين الرئيسيين لتيار الحداثة العربية، وكان موقفه من النبوة والوحي يحتاج إلى استجلاء؛ كان لا بد من تخصيصه هنا بفقرة مستقلة، والإجابة عن التساؤل التالي:

هل يمكن أن ينطوي خطاب الحداثة الذي يتأسس على نظرية/ منطق (تاريخية النص)؛ على موقف آخر تجاه النبوة والوحي يختلف عن الموقف الذي تبين فيما تقدم؟ أم إن الأخذ بنظرية/ منطق (تاريخية النص) لا ينتج إلا موقفاً واحداً تجاه الوحي؟.

يعقد «علي حرب» مقارنة بين مشروع «أركون» (في نقد العقل الإسلامي) ومشروع «الجابري» (في نقد العقل العربي) ليبين أن التسمية في كلا المشروعين تنطوي على طبيعة المجال الذي تستهدفه بالنقد، وأن كلاً منهما ينطلق من استراتيجية نقدية تختلف بحسب تقدير كلٍّ منهما لمناسبتها للمرحلة الراهنة: (من حيث الاستراتيجية النقدية؛ أركون

(١) المرجع نفسه:٣٦٦-٣٦٧.

يستهدف بالنقد الجانب اللاهوتي القدسي، ممثلاً بالوحي القرآني والممارسة النبوية؛ لأن هذا الجانب يشكّل بامتياز المنطقة الخارجة عن دائرة البحث والتفكير، أي ما ينبغي سبره واستقصاؤه للكشف عن محجوباته. أما الجابري فإنه يستبعد خطاب الوحي والنبوة من مجال النقد؛ لأنه يرى أن النقد اللاهوتي لم يحن أوانه بعد في العالم العربي. ولهذا فهو يقتصر في نقده على الخطابات التي نشأت وانتظمت حول نص الوحي والحدث القرآني).[1]

والحق أن «علي حرب» قد أتى على السبب الحقيقي الذي حمل «الجابري» على ذلك، وهو عدم تناسب هذا النوع من التفكيك مع تاريخية المرحلة التي يعيشها الفكر في العالم العربي. وهو ما يؤكده الجابري نفسه، ويقول: (كنّا قد أكّدنا بصراحة ووضوح منذ أن أعلنّا عن عزمنا على الاشتغال بـ«نقد العقل العربي» أننا قد اخترنا القيام بالنقد الإبستمولوجي، نقد آليات المعرفة وأسسها، وليس بالنقد اللاهوتي الذي يتعرض لقضايا الدين). ثم يبين سبب اختياره لهذه الاستراتيجية النقدية والتي تفرضها المرحلة التاريخية للواقع المعرفي/ الديني للعالم العربي كما يقدّرها هو: (لأني لا أرى أن العالم العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبِّر عنه بالنقد اللاهوتي. يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء، أعني أن نستعيد،بشكل أو بآخر، الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض وما بينهم وبين الفلاسفة، ونوظّف هذا الحوار في قضايا عصرنا لإزالة الضباب عنها وجعلها محل حوار. أنا لا أقول هذا تقيّة، بل اقتناعاً بأن المسألة مسألة تطور).[2]

ومع أن «الجابري» و«علي حرب» - أيضاً - قد قالا ذلك على خلفية نشر كتاب (نقد العقل العربي) بأجزائه الثلاثة، أي قبل أن يُخرج «الجابري» كتابه عن (القرآن) بما يقارب خمس عشرة سنة أو تزيد؛ إلا أن «الجابري» حتى في كتابه عن (القرآن) لم يشأ أن يتناول

(١) نقد النص - علي حرب:١١٦.

(٢) نحن والتراث:دراسات ومناقشات-محمد عابد الجابري:١٣١-١٣٢، وانظر:٣٢٠-٣٢١.

القرآن والوحي والنبوة من الجانب النقدي «الصارم»! كما يفعل «أركون»، بل سار على منهجيته التي كانت عليها طريقته في (نقد العقل العربي).

وإنما كان طرحه -كما يصفه هو- في أسلوب مغاير؛ أسلوب التساؤلات وإعادة طرح الأسئلة «القديمة» أسئلة (مسار الكون والتكوين) مسار (تاريخ القرآن)، وتوظيف تلك الأسئلة على «الظاهرة القرآنية» توظيفاً حداثوياً. وفي ضمن تلك الأسئلة تتركب النتائج التي يذهب إليها «الجابري»، والتي لم يشأ أن يركّبها بنفسه وإنما ترك الأمر للقارئ يركّب ما يشاء من النتائج، بعد أن يقدّم له الجابري ما توصَّل إليه من المعطيات التاريخية في (مسار الكون والتكوين).[1] وقال في خاتمة كتابه هذا الأخير: (وكما فعلنا في أجزاء «نقد العقل العربي»، فقد فضّلنا الاقتصار على «الحفر» والتحليل والإشارة إلى ما نعتقده الحقيقة، تاركين للقارئ مهمة «التركيب»، اقتناعاً منّا بأن خير نتيجة يمكن أن يحصل عليها قارئ كتبنا هي تلك التي يستخلصها بنفسه).[2]

ومع ما يُذكر من التمييز بين مشروع «الجابري» ومشروع «أركون» إلا أنه تمييز لا يحمل فرقاً جوهرياً بين المشروعين، وإنما يظل تفريقاً استراتيجياً! لأننا إذا نظرنا فيما قام به «الجابري» في مشروعه في (نقد العقل العربي) وما شرح به هدف مشروعه؛ وجدناه في حقيقته يهدف إلى نقد جذور (العقل الإسلامي) التي تنتمي إلى (العقل العربي)، ومن خلال ذلك يتم نقد مفاهيم العقل الإسلامي.

إذ العقل الإسلامي بنى مفاهيمه وعقائده على «اللغة العربية» وهو الأمر الذي يعني - عند الجابري- أنه اتخذ من التفكير العربي أساساً لتشكيل مفاهيمه وعقائده. ومن ثم يشكِّل الاشتغال بنقد العقل العربي مرحلة أولية منهجية يقوم عليها نقد العقل الإسلامي في مرحلة تالية. يقول الجابري: (وبما أن اللغة العربية مكوِّن أساسي للثقافة

(١) انظر: مدخل إلى القرآن الكريم: الجزء الأول في التعريف بالقرآن - محمد عابد الجابري:٢٠-٢٣.
(٢) المرجع نفسه:٤٢٨، وانظر:١٤٦.

العربية الإسلامية فلقد اخترت أن يكون عملي منسوباً إلى اللغة كأداة معرفة وحاملة تصور للعالم. إن موضوع عملي هو«الثقافة العربية الإسلامية» أعني الثقافة التي تم بناؤها داخل اللغة العربية وبواسطتها وداخل الإسلام ومن خلال معطياته).(١)

وبناء على ذلك فإن «الجابري» في الحقيقة ينتقد مفاهيم «التراث الإسلامي» من خلال نقد العقل العربي المكوّن من معطى اللغة العربية المنحدرة من عالم (الأعرابي صانع اللغة).! حيث يوضح «الجابري» الدور الكبير جداً الذي كان لـ«اللغة العربية» في تكوين العقل الذي ينتمي إليها: (لقد أوضحنا كيف أن اللغة عموماً اللغة الطبيعية التي يتكلمها الناس فيما بينهم هي بمثابة الوعاء لعالمهم الفكري والخيالي. وبما أن اللغة العربية قد جمعت من الأعراب وحفظت كما هي لتكون لغة الثقافة العالمة فإن العالم الذي تقدمه هذه اللغة لأهلها سيكون بالضرورة هو عالم الأعرابي، العالم الذي كان يعيشه ذهنياً وواقعياً أعراب الجزيرة العربية بكل ما فيه من هيمنة الطابع الحسي التجزيئي.. عالم أعراب الجزيرة العربية الذي نجد تأثيره في فكر وخيال وذوق كل من ينتمي إلى الثقافة العربية حتى يومنا هذا).(٢) وهذا ما يفسر تأكيده على ضرورة قراءة (النص/ القرآن) من خلال منظور العرب ومعهودهم (لجعله معاصراً لنفسه) بوصفه مرحلة أولية لتأسيس تاريخيته، ثم إعادة قراءة (النص/ القرآن) من خلال المعهود والمنظور الحداثي (لجعله معاصراً لنا). وهو الأمر الذي يعني في نتيجته النهائية أن مشروع نقد العقل العربي (مشروع الجابري) ومشروع نقد العقل الإسلامي(مشروع أركون) صِنوان لا يفترقان في الهدف وإن افترقا في الاستراتيجية.

إن مهمتنا هنا هي الوقوف مع تلك المعطيات التي يطرحها «الجابري» عن تاريخ القرآن والوحي والنبوة لتركيب النتائج التي تنطوي عليها تلك المعطيات.

---

(١) نحن والتراث - محمد عابد الجابري:٣٢١.

(٢) المرجع السابق:١٣٤. وانظر: تكوين العقل العربي- القسم الثاني/ الفصل الرابع، وبنية العقل العربي- خاتمة القسم الأول.

وأول تلك المعطيات أن «الجابري» بنى كتابه عن (القرآن) بأجزائه، ومن ثمّ موقفه من الوحي والنبوة المضمّن في هذا الكتاب، على أساس تاريخية تكوّن القرآن وتكوينه. فكيف ينظر الجابري إلى (تاريخية القرآن)؟ وما الشواهد التي يدلّل بها على (تاريخية القرآن)؟

تشكِّل التاريخية/ التحليل التاريخي أهم المستويات الثلاثة التي يقرأ «الجابري» التراث من خلالها، ثلاثيته التي يقول عنها: (قد أوضحت الخطوات أو المستويات التي أعالج بها التراث: المعالجة البنيوية ثم التحليل التاريخي ثم الطرح الأيديولوجي). والذي يهمنا هنا ما يشرح به تداخل البنيوي مع التاريخي، فلفهم تاريخية التراث عند «الجابري» لا بد من تفكيك بنيته وإعادة ترتيبها وفق مسار التكون والتكوين التاريخي: (فحين يقدم التراث نفسه إلينا بصورة منظومة أو مركبة لا بد أن نفككه لكي نفهمه، وحين يقدم نفسه مفككاً لا بد لنا أن نكتشف بنيته لنفهمه ثم نفككه فيما بعد. لا بد من المعالجة البنيوية كمرحلة أولى)، لكن هذه المعالجة لا تنفك عن حاجتها للتحليل التاريخي كي تثبت صدق نتائجها، لذلك يقول «الجابري»: (لكن لا بد لنا من أن نلجأ إلى التحليل التاريخي لأنه هو مخبَرنا الذي نقيس به النتائج.. نرجع إلى التاريخ في كليته السابق واللاحق ويهمنا أن نجد في سيره العام الشواهد التي تكشف عن هذه القوانين والأطروحات التي نستخلصها).(١) وهذا هو عين المنهج الذي مارسه في تتبعه تاريخ/ مسار/ تشكّل القرآن في تكونه وتكوينه من خلال تتبع الأحوال التي كان يعيشها النبي ﷺ في كل مرحلة، ومحاولة المطابقة بينها وبين (التنزيل)، مستعيناً بجدول ترتيب نزول السور/ الآيات لفهم تاريخية (المنزَّل)، والتدليل على أن الواقع الذي كان يعيشه النبي ﷺ في مرحلةٍ مّا هو الذي أوحى بتلك السورة/ الآية ولولاه ما كان ذلك. وهذا هو ما يقرره منطق (التاريخية-تاريخية النص).(٢)

---

(١) التراث والحداثة - محمد عابد الجابري: ٣٣٢، وانظر: ٣١-٣٣.

(٢) انظر: مدخل إلى القرآن الكريم - محمد عابد الجابري: ٢٣٣-٢٥٤.

يقول «الجابري»: (من غير الممكن التعامل مع القرآن كنص معماري مهيكل حسب ترتيبٍ مّا. إنه نص بياني من نتاج الوحي لا من إنتاج المنطق. والوحي كان ينزل حسب مقتضى الأحوال، والأحوال تتغير من حين لآخر.. ولما كان الهدف عندنا من «الترتيب حسب النزول» هو التعرف على المسار التكويني للنص القرآني باعتماد مطابقته مع مسار الدعوة المحمدية، فإن دور المنطق أو الاجتهاد لابد أن يكون مركّزاً أساساً على المطابقة بين المسارين: مسار السيرة النبوية، والمسار التكويني للقرآن).[1]

□ فكيف يتعرف الجابري إلى هذا المسار التكويني للقرآن وكيف تم تكوينه بالنسبة للجابري؟

١) ينطلق «الجابري» في كتابه المدخل من ضرورة (إعادة تعريف القرآن) لتحديد ماهيته كما هي عليه - بحسب تصوره - لا كما تحددها أيديولوجية التفكير التراثي الديني وكما ورثها المسلم من محيطه الثقافي! -كما يقول. إذ ينظر «الجابري» إلى كل التعريفات التراثية للقرآن؛ التي تتفق في التعبير عنه على أنه: (كلام الله سبحانه وتعالى نزل به جبريل عليه السلام على نبينا محمد ﷺ وهو المكتوب في المصحف) -[2] من خلال منطق نظرية جدلية السياسي والثقافي والصراع الأيديولوجي. حيث يعتبر تلك التعريفات إنما نشأت عن خلفيات أيديولوجية صراعية. وينبه القارئ إلى أن سوقه لنماذج من تلك التعريفات إنما كان الهدف منه إقناع القارئ بأهمية الكتابة في موضوع (إعادة التعريف بالقرآن).

ويبين أن غرضه من الكتابة في موضوع التعريف بالقرآن هو إنشاء مسلك مغاير يتم من خلاله إعادة التعريف بالقرآن، لا الكشف عن الخلفيات الأيديولوجية لتلك التعريفات. حيث يقول: (إن عملنا هنا لا تمليه الحاجة إلى جلاء خلفيات هذه التعريفات ومثيلاتها. إننا لا

(١) المرجع السابق: ٢٤٣، ٢٤٥.
(٢) انظر: المرجع نفسه :١٧-١٩.

نهدف إلى مساءلة هذه التعريفات عن خلفياتها المعرفية والمذهبية والأيديولوجية.. بل نريد أن نسلك إزاءها مسلكاً مغايراً تماماً، نريد استعادة الأسئلة القديمة التي كانت وراء كونها، وطرح أخرى تتجاوزها. أعني بذلك طرح مسار الكون والتكوين للظاهرة القرآنية نفسها).[1]

فإذا كان هو نص إلهي نزل على محمد - كما يقول في موضع آخر -[2] فلم البحث في مسار كونه وتكوينه؟ ألا يعني ذلك أن الجابري لا يعتقد كونه نصاً منجزاً قبل أن يتلقاه محمد ﷺ بل يعتقد أنه إنما تكوّن وكان تكوينه على الأرض وحينئذٍ فقط صار منجزاً؟

٢) يعرِّف «الظاهرة القرآنية» بناء على ما تقدم فيقول: (ونحن نعتقد أنه لا بد من أخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار. فالظاهرة القرآنية وإن كانت في جوهرها تجربة روحية،نبوة ورسالة، فهي في انتمائها اللغوي والاجتماعي والثقافي ظاهرة عربية، ومن ثم يجب أن لا ننتظر منها أن تخرج تماماً عن فضاء اللغة العربية لا على مستوى الإرسال ولا على مستوى التلقي). ومن ثم يجب أن تفهم «الظاهرة القرآنية» ضمن معهود العرب (ذلك أن القرآن جاء يخاطب العرب ليفهموه ولا بد تبعاً لذلك أن يكون خطابه بلغتهم وفي إطار معهودهم الاجتماعي والثقافي حتى يمكنهم أن يفهموه. وإذا نحن انطلقنا في فهمنا للظاهرة القرآنية من هذا المنطلق أعني من اعتبار خصوصيات لغة العرب ومعطيات معهودهم أمكننا التغلب على كثير من الشكوك التي قد تثار في وجه صدق الروايات التي تتحدث عن هذه الظاهرة، حتى عندما يتعلق الأمر بأدق لحظاتها أعني لحظة البداية)!، ومن ثم فإن (اعتبار معهود العرب بكل جوانبه أمر ضروري لنا لجعل القرآن «معاصراً» لنفسه، تماماً مثلما أن تعاملنا مع هذا المعهود هو الطريق السليم في نظرنا لجعل القرآن معاصراً لنا أيضاً على صعيد الفهم والمعقولية).[3]

---

(١) المرجع نفسه: ١٩.
(٢) المرجع نفسه: ٢٤.
(٣) نفسه: ٢٧-٢٨.

و«الجابري» يؤكد على أن استعماله التعبير بـ«الظاهرة القرآنية» عن القرآن مقصود، لأجل أن يتضمن التعبير مجال البحث في التعريف بالقرآن من خلال استحضار علاقة القرآن بالظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية والظاهرة الثقافية.[1] فما الذي يعنيه «الجابري» بهذا؟

إن ذلك يعني: أن تتم دراسة كل مفاهيم النص القرآني من خلال المقاربة التاريخية - الانثربولوجية لمعهود العرب حول تلك المفاهيم، لبيان ارتباطها بتاريخية المعهود الثقافي - الاجتماعي الذي كان يعيشه العرب الأوائل. وهو المنطلق ذاته الذي انطلق منه المفكرون الحداثيون الآخرون في دراستهم لمفهوم النبوة والوحي - ومفاهيم النص القرآني عامة - كما تقدم بيانه. فالجابري يتوافق معهم على المنطلق ذاته، لكن بمصطلحاته الخاصة به.

٣) وأول كشف - يقوم به الجابري - عن علاقة «الظاهرة القرآنية» بمحيطها الثقافي - الاجتماعي الذي يحيط بها؛ هو الكشف عن أساس ومنشأ «الظاهرة القرآنية» أولاً! أي الكشف عن كيف نشأت فكرة النبوة نفسها عند النبي.!

إذ إنّ ما يتضمنه كلام الجابري ويقتضيه أن فكرة النبوة نشأت في ذهن النبي من خلال ما كان يدور حول الجزيرة العربية وفي محيطها الخارجي من الصراع الديني/ السياسي بين الطوائف المسيحية بمشاركة الإمبراطورية البيزنطية فيما عرف بـ(المحنة الآريوسية)، نسبة إلى (آريوس) الداعي إلى عقيدة التوحيد ضداً على التثليث الكنسي، وهي التي بشَّرت بفكرة (النبي المنتظر)، يظن الجابري أن ذلك كان منها بسبب ما مورس عليها من اضطهاد. يقول «الجابري»: (وبما أن الكنيسة ومن ثم الدولة قد رفضت في مجامع مسكونية رسمية مذهب آريوس وأصحابه المتأثرين به وفرضت تصوراً وحيداً للمسيح

---

(١) انظر: المرجع السابق: ٢٤-٢٥.

أساسه التثليث، واعتبرت المذاهب الأخرى التي تميل إلى التوحيد مذاهب مبتدعة - فقد كان من الطبيعي، وهذا ما يحدث عادة، أن يقفز أصحاب المذهب المرفوض قفزة إلى الأمام يتجاوزون بها النقاش حول طبيعة المسيح عيسى عليه السلام. وهكذا طرحوا فكرة النبي «المنتظر» الذي بشرت به نصوص بعض الأناجيل تصريحاً أو تلميحاً أو على سبيل التأويل - لا فرق،[!] لأن الإيمان بعقيدة دينية يكفي نفسه بنفسه فلا يحتاج إلى برهان عقلي أو تاريخي).[1] ومع كل الاضطهاد الذي مارسته الكنيسة الرسمية على هذا المذهب إلا أنه انتشر في كل المنطقة المحيطة بالجزيرة العربية في اليمن والحبشة ومصر والشام.[2]

والذي نستخلصه من كلام «الجابري» أنه يريد أن يبني على ذلك النتائج التالية، منطلقاً من قانون التاريخية أو تاريخية النص :

أ) تفسير اهتمام النبي بأتباع تلك الفرقة: (نجد في السيرة النبوية ما يدل بالقطع على أن الرسول ﷺ كان مهتماً بأتباع هذه الفرقة).[3] فلماذا اهتم بأتباع هذه الفرقة وكيف عرف بهم ؟!

أما كيف عرف بهم فإن من في الجزيرة العربية - بحسب الجابري - لم يكونوا بمنأى عما يجري خارج جزيرتهم، فإن: (شمال الجزيرة العربية كان قد صار بعد ترسيم عقيدة التثليث ملجأ للفرق الدينية المحرّمة تدعو فيه لمذاهبها وتمارس نوعاً من المعارضة للمحتل: الإمبراطورية البيزنطية).[4]

وأمر آخر أقرب إلى تعرّف النبي - على الخصوص - إلى هذه الفرقة وما يدور خارج

---

(١) المرجع السابق: ٧٣.

(٢) انظر المرجع نفسه: ٥٩-٧٢.

(٣) نفسه: ٤٦.

(٤) نفسه: ٤٩.

الجزيرة العربية: أن الجزيرة العربية لما كانت تخلو من دولة مركزية أتاح لها ذلك أن تكون ممرّاً للطرق التجارية العالمية التي كانت تشقها من الشمال إلى الجنوب ومن الشرق إلى الغرب، وما كان يقام بسببها من أسواق ليست فقط لتبادل السلع بل لتبادل الثقافات، فإذا عرفنا ذلك: (أدركنا كيف أن جزيرة العرب في «الجاهلية» لم تكن تقع خارج العالم بل لربما يمكن القول إنها كانت تشكل مجالاً لتلاقي الموجات التي كانت تنبعث باستمرار من «قطبي» العالم يومئذٍ).(١)

بعد هذا يبين «الجابري» أهمية مثل هذا في دراسة تاريخية «الظاهرة القرآنية»: (إن استحضار هذه الصورة العامة ضروري فيما نعتقد لفهم تلك الظاهرة التي اصطلح مؤرخو السيرة النبوية على التعبير عنها بـ«دلائل النبوة» أي «البشارات» والتطلعات التي بشرت ومهدت للدعوة المحمدية).(٢)

وأما عن سبب اهتمام النبي بهم: فقد نشأت تلك الفكرة التي أطلقها (آريوس)، فكرة النبي المنتظر، نتيجةً لاضطهاد الكنيسة الرسمية له ولأتباعه، ثم انتشرت بين بعض الرهبان من اليهود والنصارى نتيجة ظلم المحتل: الإمبراطورية البيزنطية، لنصارى المنطقة الواقعة جنوب وشرق بحر الروم (البحر الأبيض المتوسط) وظلم الكنيسة التابعة لها، فلذلك وُجدت: (ميول توحيدية في مختلف أجزاء جزيرة العرب لدى كثير من الرهبان والقساوسة وغيرهم ممن تصفهم مصادرنا بكونهم «حنفاء» يبحثون عن الدين الحنيف دين إبراهيم عليه السلام.

والقول بنبي جديد معناه التنبؤ بقرب نهاية النظام الديني/ السياسي الذي قام على أساس دعوة نبي سابق. وبعبارة أخرى معناه التبشير بقرب سقوط الإمبراطورية التي تبني كيانها على تفسيرها للدين السابق. النبي الجديد سيأتي ليصحح الدين، ولكن أيضاً ليبشر بسقوط الدولة التي

(١) المرجع السابق: ٤٩.
(٢) نفسه: الصفحة نفسها.

انحرفت بالدين).[1] فكان انشغال الناس بانتظار نبي جديد وظاهرة الحنفاء وتوقعات الأحبار والقساوسة امتداداً للحركة الآريوسية.[2] وهؤلاء هم الذين التقى بهم النبي قبل أن يتنبأ.[3]

يقول «الجابري»: (في هذا الإطار إذاً تقع تلك الروايات المتعددة التي تنقل إلينا أخباراً وتفاصيل عن تصريحات كثير من الرهبان النصارى بقرب ظهور نبي جديد! وفي الإطار نفسه يجب أن نضع تلك الحركة الواسعة التي انتشرت في جميع أجزاء الجزيرة العربية تقريباً والتي كانت تبحث عن «الدين الحق» دين إبراهيم والتي عرف أصحابها باسم الحنفاء.. وقد التقى النبي ﷺ مع بعضهم وسئل عن آخرين فامتدحهم جميعاً وقال عن بعضهم إنهم أنبياء أضاعهم أقوامهم).[4]

فهل يعني «الجابري» بذلك أن (فكرة النبوة) قد طرأت على النبي أو نشأت عنده بعد أن التقى بهؤلاء، وأن سبب اهتمامه (بالآريوسيين) لأنهم هم أصحاب الفكرة التي تبناها؛ فكرة النبي المنتظر، وهم من نشرها؟! هل نحن هنا أمام النظرية التي عبَّر عنها المستشرق الألماني «تيودور نولدكه» وهو يقرأ (تاريخ القرآن) من خلال المحيط الثقافي بالنبي محمد! فيقول: (جوهر النبي يقوم على تشبُّع روحه من فكرة دينية مّا، تسيطر عليه أخيراً، فيتراءى له أنه مدفوع بقوة إلهية ليبلّغ من حوله من الناس تلك الفكرة على أنها حقيقة آتية من الله).[5]

الذي يُفهم من سياق كلام «الجابري»، ومن معطياته التاريخية التي ساقها هو هذا..!

ويبين الجابري من خلال معطياته التاريخية أنه قد كان لذلك تأثير في تكوين مسار/

(١) نفسه: ٥٠.
(٢) نفسه: ١٠٢.
(٣) انظر: المرجع نفسه: ٥٣-٥٤.
(٤) المرجع السابق: ٧٤.
(٥) تاريخ القرآن - تيودور نولدكه - ترجمة د.جورج تامر وفريقه :٣. وهو أحد مصادر الجابري.

خطاب القرآن في موقفه من النصارى، وفي تأكيده على الانتماء إلى دين إبراهيم (دين الحنفاء)؟ حيث يقول عن تلك القراءة التاريخية التي قام بها: (وذلك هو المضمون التاريخي ولْنقُل أسباب النزول لكثير من الآيات القرآنية المكية والمدنية التي أكدت بوضوح لا لبس فيه انتماء الدعوة المحمدية إلى دين إبراهيم)،[1] هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت كذلك هي المنظور الذي حدّد القرآن بناءً عليه موقفه من «النصارى»، فأيَّد أتباع (آريوس) ومدحهم، وكفّر بقية مذاهب المسيحيين: سواء القائلين بالتثليث (الكنيسة الرسمية) : ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، أم الذين قالوا بالطبيعتين: الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية، وأن مريم ولدت المسيح الإنسان وليست هي «أم الإله»-(النسطورية): ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة: ٣٠]، أم الذين قالوا بالطبيعة الواحدة للسيد المسيح المكوّنة من جوهرين أو من طبيعتين- (اليعقوبية) : ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٧] .[2]

ويضيف «الجابري» إلى هذا أمراً يصفه بكونه: (ملاحظة ذات مغزى)! يحاول فيه تعليل السبب الذي يجعلنا لا نجد في نص القرآن أو نصوص التراث الأخرى، عند الكلام عن الدين الذي جاء به عيسى وعن أتباعه إلا لفظ «النصارى» دون لفظ «مسيحي أو مسيحيين»: (فلم يرد لهما ذكر قط في نصوص التراث الديني الإسلامي، من تفسير وتاريخ وقصص أنبياء، إلخ. وما يثير الانتباه أكثر أنّ هذا المصطلح («مسيحي» بالمفرد

---

(١) مدخل إلى القرآن الكريم - محمد عابد الجابري: ٧٤.

(٢) انظر: المرجع السابق: ٤٦-٤٩.

والجمع) لم يرد قط في القرآن. لقد ذكر القرآن لفظ «المسيح» مراراً كلقب لعيسى بن مريم. أما النسبة إليه (مسيحي مسيحيون أو مسيحية) فلم ترد قط).[1] وعلَّل هذا بأن لفظ المسيح يعني في أصله العبري (مشيحا): (المهدي المخلِّص الذي بشَّرت به التوراة)، وهو الأمر الذي يعني أن هذا اللفظ يتضمن في معناه إلغاء فكرة النبي المنتظر بعد عيسى! وهو ما لا يتضمنه لفظ (النصارى) الذي يعني أنهم نصروا عيسى في دعوته وحسب. ولذلك لم يعط القرآن لاسم المسيح هذا المعنى، بل هو في عقيدة القرآن بعد أن رفع إلى السماء قد انتهى أمره، يقول «الجابري»: (ونحن نعتقد أن هذا المعنى الذي أعطي لاسم «المسيح» بمعنى المهدي المنتظر والمخلص الذي سيعود لا يتفق مع عقيدة القرآن. فالقرآن ينص على أن المسيح كان ومات مرفوعاً إلى السماء وانتهى أمره. أما الذين نصروه فإنما نصروه في دعوته إلى الله).[2] في حين أن أصحاب الديانة يطلقون على أنفسهم (المسيحيين) لأنهم أتباع المذهب الكنسي الرسمي، ويطلقون لفظ (نصارى) على المبتدعة الخارجين على دين الكنيسة الرسمي.[3]

إنّ منشأ مسار الكون والتكوين لـ«الظاهرة القرآنية» الذي يريد «الجابري» الوصول إليه! يتمثل في النتيجتين المندمجتين التاليتين: انبعاث (فكرة النبوة) والنبي الخاتم عند النبي كانت نتيجة إرهاصات (المحنة الآريوسية)، وتلك هي التي حدّدت مسار خطاب القرآن في انتماء الدعوة المحمدية إلى دين إبراهيم، وفي موقفها من الديانات الأخرى.!

٤) ومن هنا يطرح «الجابري» تفسيره لعلاقة الدعوة المحمدية بالخارج، وأن تحركها للاتصال بالخارج إنما كان من خلال الاتصال بـ«الآريوسيين» أصحاب فكرة النبي المنتظر والتي انتشرت لدى أهالي تلك المناطق، ويدلِّل على ذلك بالتالي :

---

(١) المرجع نفسه: ٧٤.

(٢) المرجع نفسه: ٧٤-٧٥.

(٣) انظر: المرجع نفسه: ٣٨-٤٣.

أ) بعْث النبي أصحابه المضطهَدين إلى الحبشة؛ (وكان ذلك أول مظهر للعلاقات الخارجية للدعوة المحمدية.. وغني عن البيان القول إن هذا القرار الذي اتخذه النبي ﷺ يدل بما لا يدع مجالاً للشك على أنه كان يعرف حقيقة الوضع في الحبشة وميول ملكها الدينية).(١) ويضيف أنّ ملك الحبشة كان قد (استقطبه بعض الأساقفة الآريوسيين، وأنه من هذه الطريق تعرّف عليه النبي ﷺ قبل البعثة، الأمر الذي يفسره قوله ﷺ لمن انتدبهم إلى الحبشة: «فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد وهي أرض صدق»).(٢) (وبما أنّ رجال حاشية النجاشي قد ثاروا عليه عندما أعلن إسلامه فإن ذلك يعني أنه كان هو على مذهب آريوس، بينما اعتنقوا هم المذهب اليعقوبي).(٣)

ب) بعْث النبي برسالته إلى هرقل يدعوه فيها إلى الإسلام ويحمّله في نصها: (إثم الأريسيين=الآريوسيين أتباع آريوس)، يقول «الجابري»: (وهكذا فرسالة النبي ﷺ تتضمن دليلاً قاطعاً على أنه كان يدرك عندما بعث رسالته تلك أن كثيراً من المنضوين تحت إمبراطورية هرقل هم من «الموحدين» أتباع مذهب آريوس، ولذلك حمّله مسؤولية الإثم الذي يترتب عليه)، وأن هرقل قال في جوابه للرسول: (إني لأعلم أن صاحبك نبي مرسل وأنه الذي كنا ننتظره ونجده في كتابنا ولكني أخاف الروم على نفسي).(٤)

ج) بعْث النبي برسالته إلى المقوقس عظيم القبط. وأورد «الجابري» رسالة النبي وجواب المقوقس وقال عن الجواب: (والمثير للانتباه هنا هو قول المقوقس

---

(١) نفسه: ٥٩.
(٢) نفسه: ٦٠.
(٣) المرجع نفسه: ٦١.
(٤) نفسه: ٦٩، ٧٠.

«وقد علمت أن نبياً قد بقي وقد كنت أظن أنه يخرج بالشام». الأمر الذي يدل دلالة واضحة على أن الآريوسية وتوقعات الحنفاء ودعايتهم قد امتدت إلى رجال الدولة في الإمبراطورية البيزنطية).[1]

ثم قال «الجابري» بعد كل هذا: (نسجل هنا شعورنا بأننا قد تمكنّا من جمع شتات حقائق تاريخية على درجة كبيرة من الأهمية، نعتبرها ضرورية في أي فهم للقرآن وبالتالي للإسلام يريد أن يؤسس رؤية معاصرة للدعوة المحمدية، أعني لزمانيتها وفضائها الثقافي).[2]

٥) وأما مفهوم الوحي فإنه يقول عنه: (تجربة الوحي ليست من التجارب التي يمكن أن يألفها الإنسان بسهولة. إنها بالتعريف تجربة من مستوى فوق المستوى البشري).[3] وبناءً على ذلك يورد التساؤل التالي: (لماذا أخرج كبراء قريش خطاب «الوحي» من أنواع الخطاب التي وصفوا بها القرآن؟ لقد ذكروا خطاب الشاعر وخطاب الكاهن وخطاب الساحر ولكنهم لم يذكروا خطاب الوحي أو النبوة! فما الذي منعهم؟)،[4] ويجيب: (في هذا الإطار يجب الانتباه إلى أن مفهوم «الوحي» بمعناه الديني لم يكن من معهود العرب اللغوي والثقافي. الشيء الذي لا بد أن يكون قد سهّل على خصوم الدعوة المحمدية الدعاية ضدها وصرف الناس عنها.. ومثل النبوة في ذلك مثل الوحي.. وهذا يعني أن العرب قبل الإسلام لم يكن لديهم أي تصور للنبوة إلا بمعنى الرفعة والشرف أما أن يتلقى الواحد من البشر الوحي من الله فذلك ما كان غائباً عن معهودهم).[5]

---

(١) نفسه: ٧٢.
(٢) نفسه: ٧٢.
(٣) المرجع السابق: ١٠٦.
(٤) نفسه: ١١٠.
(٥) نفسه: ١١٢.

ويبين أن الذي يمكن أن يدخل في معهودهم ما قيل فيه (الكلام من وراء حجاب): (وهذا يدخل فيه من معهود العرب الكهانة والسحر والعرافة وما أشبه.. أما الوحي أن يبعث الله ملاكاً رسولاً هو جبريل بالتحديد ينقل كلام الله إلى الإنسان الذي اختاره الله رسولاً إلى البشر، فهذا النوع لم يكن للعرب علم به، لا في معهودهم الخاص ولا في ما كان يمكن أن يعلموه بواسطة أهل الكتاب. إن مفهوم الوحي عند هؤلاء غيره في الإسلام).[1] يقول «الجابري»: (ومن هنا ارتأى بعض المستشرقين أن لفظ «النبي» في الاصطلاح الإسلامي مأخوذ من العبرية نابي (Nabi) وهو يدل على «الرائي»: قارئ المستقبل).!![2]

بل يشير إلى أن مفهوم الوحي بمعناه الديني الذي يعطيه له القرآن لم يكن النبي ﷺ نفسه يستوعب هذا النوع! (قبل أن يألف تجربته ويتأكد بأن الأمر يتعلق بتجربة مختلفة أصلاً وجوهراً عن الجنون والكهانة: تجربة الوحي)، ويقول: (كانت تجربة الوحي مرفوقة بمعاناة نفسية ووجدانية حاول الرسول تفسيرها عقلياً، وذلك بتقريبها إلى ظواهر نفسية واجتماعية معروفة في عصره، هي نفسها تلك التي اتهمه بها خصوم الدعوة المحمدية منذ ابتداء أمرها. لقد اتهموه بالجنون والكهانة..إلخ، بعد أن كان هو نفسه قد عبَّر لزوجته خديجة عن مخاوف من هذا النوع.. وقد عمل القرآن نفسه وهو موضوع الوحي على إقناعه بأن الأمر ليس جنوناً ولا كهانة ولا سحراً ولا شعراً، وإنما هو «وحي يوحى»! وبمقدار ما كانت قريش تكرر اتهاماتها تلك بمقدار ما كان القرآن يردها ويؤكد بطلانها. ومع ذلك فمحمد بن عبدالله بقي واحداً من البشر في مرآة نفسه، وفي خطابه للناس، فكان لا بد أن ينتابه شيء من الشك والضعف من حينٍ لآخر بسبب إصرار قومه على تكذيبه والإعراض عن دعوته).![3]

ما الذي يريد «الجابري» قوله هنا؟ إن أقل ما نتبينه هنا متأكدين، أن «الجابري» يريد

---

(١) نفسه: ١١٣.

(٢) نفسه: ١١٤.

(٣) المرجع نفسه: ٤٢٩-٤٣٠.

القول بأن (مفهوم الوحي ومثله مفهوم النبوة) بمعناه الديني يظل مفهوماً مُشكِلاً على المستويات كافة:

أ) على مستوى معهود العرب الذي بنت عليه قريش معارضتها للدعوة المحمدية، وعلى مستوى النبي نفسه -بزعمه- من خلال ما كان ينتابه أحياناً من (ضعف وشك)!! نتيجة لمعارضة قريش.

ب) وعلى مستوى التفكير الديني بين الديانات التوحيدية التي تنتمي إليها الدعوة المحمدية؛ أي بعد التحريف وإن كان الجابري لا يعتبره كذلك، حيث يقول: (إن هدفنا هنا من طرح التصور اليهودي والمسيحي للوحي والنبوة هو إبراز خصوصية تصور كل من الديانات السماوية الثلاث لموضوع هو أساس الاختلاف بين هذه الديانات، ومنه تتفرع المسائل الأخرى المختلف حولها).[1] فمعنى الوحي في اليهودية الكشف والتجلي؛ أن يكشف الله عن ذاته للخلق وخروج الله عن أحديته من دون أن يحتويه حادث أو مخلوق بل بقي دائماً الإله الوحيد. أما في المسيحية ومع نظرية التثليث فقد تحول الكشف إلى تجسُّد، حيث تجسَّد الله في عيسى وصار عيسى يجسد كمال الوحي. فـ(الوحي في اليهودية مركّز على شعب، وفي المسيحية على شخص المسيح، أما في الإسلام فهو مركز على كتاب هو القرآن) واستدرك باستثناء الشيعة والمتصوفة، ففلسفة النبوة والولاية عندهم لا تتناقض مع التصور اليهودي المسيحي بل تتوازى معه.[2]

ج) وعلى مستوى التفكير الديني الإسلامي بين الطوائف الإسلامية المتخالفة، حيث يقول: (في الفكر الإسلامي عموماً الكلام حول حقيقة النبوة يختلف باختلاف

---

(١) المرجع السابق: ١٣٧.

(٢) انظر: المرجع نفسه: ١٣٧-١٣٩.

الفرق المذهبية والاتجاهات الفكرية).[1] ويرى أن الاختلاف بينهم (يرجع إلى اعتبارات مذهبية أيديولوجية وليس إلى اعتبارات معرفية إبيستمولوجية).[2]

يقول «الجابري»: (كانت المناقشات تدور حول محور واحد، طرفاه العقل والوحي. البراهمة يقولون باستغناء العقل عن النبوة، والمتكلمون الإسلاميون يثبتونهما معاً. أما فلاسفة الإسلام فقد سلكوا مسلكاً مغايراً ينبني على محاولة فهم ظاهرة النبوة وذلك بإيجاد مكان لها في منظوماتهم الفلسفية).[3] ثم تكلم عن مسلك أصحاب العرفان والغنوص: الشيعة الإمامية والإسماعيلية والصوفية، في تصور كلٍّ منهم لمفهوم الوحي والنبوة تبعاً للأيديولوجية التي ينتمي إليها.[4]

٦) وأما عن موقف «الجابري» من الوجود السماوي للقرآن المكتوب في اللوح المحفوظ والذي هو أصل لمفهوم الوحي القرآني؟

يكتفي «الجابري» في كتابه (مدخل إلى القرآن الكريم) بالتعليق المقتضب على حديث «أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب فكتب ما يكون إلى يوم القيامة» وما ذكره القرطبي من أن (هذا المكتوب هو اللوح المحفوظ) - حيث يرد هذا المعنى بعلَّة أن (العرفانيين) قد فسّروه بما يتوافق مع أيديولوجيتهم، ويقول:(وفي العرفانيات الإسلامية الصوفية والشيعية: «القلم» هو العقل الثاني الفائض عن العقل الأول (الله)، و«اللوح» هو المادة التي منها صنع العالم. وبناء عليه فإن الحديث المذكور موضوع؛ نظراً لأن أصله الهرمسي الغنوصي واضح، وقد وظّفته الإسماعيلية في فلسفتها الدينية السياسية).[5]

---

(١) نفسه: ١١٥.
(٢) نفسه :١٢١، وانظر كتابه تكوين العقل العربي فقد جعله لشرح ذلك تفصيلاً.
(٣) المرجع نفسه: ١٢٣.
(٤) انظر: المرجع نفسه :١٢٩-١٣٦.
(٥) المرجع نفسه :١٩٧، وانظر:تكوين العقل العربي:٢٠٥-٢٠٧.

لكنه في سياق آخر يتعرض للموضوع ويحاول مقاربته من خلال قراءته في سياق معهود العرب «العلمي» فيقول: (في نظرنا فإن أقربها إلى «معهود العرب» على صعيد التصور «العالم» للكون في ذلك العصر هو ذلك الذي عبر عنه ابن عباس، وكان المرجع الأكبر في تفسير القرآن. وهذا ملخصه كما ترويه كتب التفسير، قال: «إن أول ما خلق الله القلم، فأمره أن يكتب ما يريد أن يخلق»، وكان المكتوب هو «اللوح المحفوظ»، ويعبر عنه القرآن أحياناً بـ «الكتاب» كما في قوله ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٧ - ٧٩] (يعني: الملائكة، المطهرين من الذنوب)، وأحياناً أخرى يسميه بـ «أم الكتاب». من ذلك قوله تعالى: ﴿حم ﴿١﴾ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿٢﴾ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: ١ - ٤]. فاللوح المحفوظ أو الكتاب بمعنى واحد، وهو «النسخة الأصل» - إذا جاز التعبير- التي كتبها «القلم»، بأمر الله، وهي شاملة لعلم الله المحيط، ثابتة لا يعتريها محو ولا نسخ ولا تبديل، ومكانها السماء العليا. ومنها نزلت «نسخ» الكتب السماوية الأخرى على الأنبياء السابقين لتخاطب كل قوم بما هو الأصلح لزمانهم وأحوالهم. فالقرآن «نسخة» خاصة من أم الكتاب أي اللوح المحفوظ: أنزلها الله دفعة واحدة، من السماء العليا إلى السماء الدنيا، ومن السماء الدنيا كان جبريل ينزل بالقرآن على النبي محمد عليه السلام، مفرقاً: حسب الظروف والمناسبات ومقتضى الأحوال. وهذه الكتب التي أنزلت على الأنبياء من السماء الدنيا كان اللاحق منها يأتي «مصدقاً لما بين يديه» أي لما جاء به السابق. أما القرآن فقد جاء مصدقاً لها كلها ولكنه أيضاً «مهيمناً» عليها: يقول تعالى مخاطباً رسوله الكريم: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾

[المائدة: ٤٨]، والمعنى: أنزلنا إليك الكتاب، الذي في اللوح المحفوظ، في صيغة قرآن عربي مبين، وجعلناه مصدقاً لما سبق أن أنزلنا منه من كتب/ نسخ، كالتوراة والإنجيل، وجعلنا القرآن ﴿مُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾، أي مسيطراً، من حيث صدقه وشاهداً على أنها من عند الله وحافظاً لها).

هذا بحسب «الجابري» هو معهود العرب «العلمي» في تصور الكون والعالَم.

لكنّ هذا التصور تطور لدى الفلاسفة الإسلاميين بسبب الاحتكاك الثقافي الفكري الذي حصل مع الأمم الأخرى، فعبر الفلاسفة الإسلاميون حينئذٍ عن (اللوح المحفوظ) بـ«علم الله الكلي»، وعبروا عن (المنزّل) بـ«العلم بالجزئيات». ويقول «الجابري» بأنه لا فرق بين التصورين إذا نظرنا إليهما من ناحية تاريخية المعهود العلمي للكون، والتوظيف الأيديولوجي للمعنى في سياقه الخاص: (هذا التصور الذي يروى عن ابن عباس، والذي عبرنا عنه بـ«معهود العرب» العلمي، ينسجم تماماً مع التصور الفلسفي الذي كرّسه فيما بعد كل من الفارابي وابن سينا والمتصوفة المتفلسفة).(١)

إنّ هذا يعني أن (اللوح المحفوظ) والوجود السماوي السابق للقرآن قبل أن ينزّل ليس هو حقيقة خارجية موجودة يمكن تحديدها، وإنما هو مجرد تصور (فكرة) يختلف تحديدها باختلاف المعهود «العلمي» للكون المحدود بتاريخيته الخاصة.

٧) يبقى عندنا كلام «الجابري» عن القرآن وموقفه من النقد اللاهوتي الذي يمارسه «أركون» على النص القرآني!، والذي كان هو السبب في غموض موقف «الجابري» من الوحي والنبوة لدى بعض الدارسين لفكره، خاصة المنتمين إلى التراث، حيث يقول «الجابري»: (إن من يفكر في النقد اللاهوتي على غرار ذلك النقد اللاهوتي الذي عرفته أوربا، يتجاهل الفرق بين الدين الإسلامي

(١) انظر: مقال بعنوان: "أسباب النزول بين السماء العليا والسماء الدنيا" - موقع محمد عابد الجابري الالكتروني.

والدين المسيحي. الدين الإسلامي له كتاب مقدّس لم يلحقه تغيير ولا تحريف منذ أنْ جُمع في عهد عثمان، وليس هناك دليل قاطع على أن نوعاً من التحريف أو البتر أو التغيير قد حدث في فترةٍ مّا بين نزول القرآن وجمعه).[1] ومن ثم فنحن بحسب «الجابري» (أمام أمرين لا ثالث لهما: إما أن القرآن الذي بين أيدينا هو نفسه الذي كان عند الصحابة زمن النبوة وزمن أبي بكر وعمر، وهذا ما يعتقده المسلمون قديماً وحديثاً، وفي هذه الحالة فلا مجال لممارسة أي نقد لاهوتي على النص القرآني. وإما أن هناك تغييراً أو بتراً وفي هذه الحالة سنكون أمام فرضية لا سبيل إلى إثباتها؛ الشيء الذي يجعل النقد اللاهوتي عملية غير ممكنة).[2]

ويفرق الجابري بين ما حدث للمسيحية في الثقافة الأوربية وبين وضعية القرآن: (النقد اللاهوتي في الثقافة الأوربية مرتبطٌ بواقع أن المسيحية ليس لها كتاب كالقرآن وإنما لها مجموعة من الأناجيل تنسب إلى صحابة المسيح. فالنقد اللاهوتي ينصبّ أساساً على نقد هذه الروايات، وهي نصوص جمعت في فترة متأخرة. إن الوضعية التاريخية للأناجيل أشبه ما تكون بالوضعية التاريخية للحديث عندنا، وقد ظهرت عملية نقد الحديث منذ بداية جمعه.. وإذاً فالنقد اللاهوتي الذي من هذا النوع لا يمكن ممارسته على القرآن؛ لأنه من الثابت تاريخياً أنه هو نفسه الذي نزل على النبي محمد، وليس هناك ما يبرر أي شك في هذا).[3]

إن الذي نتبينه هنا أن مدار البحث بين «الجابري» و«أركون» ليس حول القرآن بوصفه خطاباً إلهياً أنزل حقيقة على محمد ﷺ وأوحي به إليه، بدليل كل الذي تقدم نقله في بيان موقف «الجابري» من المفهوم الإسلامي الإيماني للنبوة والوحي والوجود السماوي السابق للقرآن، والذي أقل ما يمكن قوله إنه يُشكّل عند الجابري – على الأقل– مفهوماً مشكلاً تماماً.

(١) المسألة الثقافية في الوطن العربي – محمد عابد الجابري: ٢٧٨-٢٧٩.
(٢) المرجع نفسه: ٢٧٩.
(٣) المرجع نفسه: ٢٨٠.

وإنما مدار البحث بينهما حول القرآن بوصفه خطاباً نبوياً أنجز في العالم الأرضي ونطق به محمد ﷺ، فإن «أركون» ينكر أي وجود للخطاب النبوي الشفهي الذي نُطق به أول مرة، ويؤكد «أركون» على أنه فُقِد وإلى الأبد.[1]

في حين أن «الجابري» يؤكد على إثباته، وأنه لا توجد وثائق حقيقية تجعلنا نشك في كونه (القرآن/ الخطاب النبوي)، ولا يوجد ما يدعونا إلى المطابقة بين التجربة الإسلامية - العربية، والتجربة المسيحية - الأوروبية؛ فيما يتعلق بهذا النص المقدس المنجز في العالم الأرضي.

** ** ** **

نستخلص من كل ما تقدم في هذا الفصل أن الفكر الحداثي في قراءته لمفهوم الوحي يستعيد قراءة الفلاسفة الإسلاميين للوحي، يستعيد المحاولة ذاتها والطابع الأيديولوجي فيها نفسه في «التوفيق» بين الموقف الفلسفي البحت والموقف الإيماني،[2] لكن مع اختلاف الأدوات والمفاهيم. فتلك كانت تستعمل أدوات القرون الوسطى ومفاهيمها وجمعت بين مفاهيم الفلسفة البحتة كما هي الفلسفة اليونانية والفلسفة الإشراقية (العرفانية/ الغنوصية/ الهرمسية) التي كانت تنتشر في حرّان وفارس والهند والصين، في نظريات الفيض والصدور والعقول العشرة والقوى الثلاث النفسية والقدسية والتخييلية. وهذه تنتمي إلى أدوات ومفاهيم الخطاب الفلسفي المعاصر في نظريات التحليل التاريخي والأيديولوجي والانثربولوجي ومقارنة الأديان..إلخ. والمنطلق واحد؛ وهو محاكمة الوحي إلى المعايير الأرضية، محاكمة علم الله إلى علم الإنسان. والنتيجة واحدة وهي إنكار الوحي في حقيقته، والتعالي في حقيقته، والنبوة في حقيقتها.

ومن ثم لم يخرج موقف الفكر الحداثي عن الموقف الفلسفي البحت من الوحي،!

---

(١) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي - محمد أركون: ٢٢٠-٢٢١.

(٢) انظر بيان الجابري لهذا الطابع الأيديولوجي التوفيقي الذي اتسمت به "الفلسفة الإسلامية" من خلال دراسته للفارابي وابن سينا في: نحن والتراث: الفصل الثاني والفصل الثالث: ١٠٥-٢٢٢.

إلا من جهة الدعوة إلى التوظيف «الواعي» لفكرة الوحي بما يتوافق مع «حتميات» الفكر الغربي المعاصر، في تلك المجتمعات التي لا تزال تؤمن به، للخروج بها من حالة (الدوغمائية) والانغلاق الذي تعيشه إلى فضاء الانفتاح على معطيات الفكر المعاصر.

وهكذا وجد الفكر الحداثي أن الحل للخروج مما يسميه العوائق المعرفية الموجودة في التراث إلى «النهضة»، ومحاكاة الغالب الأوروبي في حداثته هو في المعادلة التالية: إعادة قراءة/ توظيف حتميات «مجتمعات الكتاب المقدس» بما يتوافق مع «حتميات» الفكر الغربي المعاصر.

** ** **

الفصل الثاني
موقف الفكر الحداثي من النص القرآني

□ التمهيد:

يستوجب تأصيل الحداثة لدى الفكر الحداثي - ما بعد الحداثي أن يقوم على أساس غير تقديسي. وهو ما يستوجب عنده تفكيك بنية المقدس لدى الفكر الإسلامي لتمكين مشروع الحداثة من إعادة قراءة التراث من منظور الحداثة - ما بعد الحداثة.

ويرى الفكر الحداثي أن أصل طغيان المقدس في الفكر الإسلامي يكمن في نظرة المسلمين للقرآن وتعاملهم معه. ذلك أنّ (القرآن هو التجلي الأعظم للقدسي على الأرض، حيث صار في حوزة المسلم نص مقدس وحضور إلهي متجسّد في الكلمات التي تتلوها الأفواه وتسمعها الآذان)[1] كما يقول «يوسف شلْحُت» [2]، وأن كل بنى المقدس تدور في حركة لولبية حول هذا المحور المركزي الذي هو القرآن.

ومن هنا كانت - بالنسبة للفكر الحداثي - ضرورة تفكيك هذا التصور الذي يحمله الفكر الإسلامي عن القرآن وطريقة تعامله مع الوحي، لتضييق مساحة المقدس حتى يتسنى إيجاد مساحة معرفية متحررة من سلطة المقدس.![3]

كانت أولى خطوات الفكر الحداثي في تفكيك بنية المقدس القرآن وأساسها الأولي يتمثل في: محاولة تقويض مفهوم النص القرآني بوصفه وحياً متعالياً مكتوباً في اللوح المحفوظ وموحى به من الله تعالى إلى نبيه ﷺ يهيمن على التاريخ المتعين ويسعى لإصلاحه

(١) بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده - يوسف شلحت - ترجمة خليل أحمد خليل :١٣٨.

(٢) باحث وكاتب من أصل سوري، تتركز كتاباته حول علم اجتماع الأديان التي ينطلق فيها من أن الخيال الديني يرجع إلى الخيال الاجتماعي، وأن المجتمع هو من ينتج الظواهر الدينية ويمتلكها.

(٣) انظر: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون - د. مختار الفجاري: ١٦٢-١٦٣.

متجاوزاً لقوانينه. ليحل محله مفهوم آخر قوامه أن القرآن نص لغوي ومنتج ثقافي انطلق من حدود مفاهيم الواقع وهو مرتبط أوثق الارتباط باللغة التي صيغ بها وبالنظام الثقافي الذي تشكّل به وأسهم في تشكيله. وقد تقدم بيان هذا فيما سبق.[1]

ثم كانت خطوة الفكر الحداثي التالية لنزع القداسة عن القرآن! هي دراسة هذا (النص المنجز) بوصفه إنتاجاً بشرياً تمَّ بعد وفاة النبي ﷺ.

ويقوم الفكر الحداثي في هذا السبيل بتحديد أهم مسلّمات الفكر الإسلامي السني حول النص القرآني ليجعل منها مجالاً له لممارسة الهدم والتقويض وإحداث الزعزعة في وثوقيتها كما يظن.[2] وأهم هذه المسلّمات كما يحددها «أركون»، هي:

١) الصحابة عدول، وقد نقلوا بحرص وأمانة كلية النصوص الصحيحة والوقائع التاريخية المتعلقة بمحمد ﷺ.

٢) لقد واظبت الأجيال التالية على عملية النقل ذاتها للتراث المقدس الذي أخذ عن الصحابة مع التحلي بالتيقظ النقدي في النقل.

٣) كانت نتائج هذا النقل قد سُجلت كتابةً في المصحف وكتب الحديث الموثوقة.

٤) كل الأدبيات التاريخية تكمل هذا التراث وتدعمه بقدر ما تكتب وتنجز طبقاً للمعيار النقدي نفسه المستخدم في بلورة التراث المقدس.

٥) إن كلية النصوص الموثوقة والمشكلة على هذا النحو تتيح إمكانية إنتاج تاريخ

---

(١) انظر: الفصل الأول (مفهوم الوحي) من هذا الباب. وانظر: نقد النص - علي حرب :٢٠٦، والتراث والتجديد - حسن حنفي :١٣٥-١٣٦.

(٢) انظر: دنيا الدين في حاضر العرب - د.عزيز العظمة :٩٨ وما بعدها، جدل الأصول والواقع - د. حمادي ذويب :١١٨-١٢٠، مدخل إلى القرآن الكريم - محمد عابد الجابري :٩٤-٩٨، ٢٣٢، مفهوم النص - نصر أبو زيد:٢٤، ٢٠٧، في قراءة التراث ضمن في قراءة النص الديني - عبد المجيد الشرفي وآخرون: ٢١، ٢٦- ٢٩.

دنيوي مندمج أو منصهر كلياً داخل التراث المقدس ومضبوط كلياً بواسطة التراث المقدس الذي هو موجه نحو الخلاص الأخروي.[1]

يقول «أركون»: (نحن نجد أن جيل الصحابة هو وحده الذي رأى وسمع وشهد الظروف الأولى والكلمات الأولى التي نقلت فيما بعد على هيئة القرآن والحديث والسيرة، إنه لمن الصعب تاريخياً إن لم يكن من المستحيل التأكيد على القول بأن كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله على الرغم من هذه الحقيقة، فالنظرية التيولوجية[العقيدة الدينية] المزعومة قد فرضت بالقوة فكرة أن كل الصحابة معصومون في شهاداتهم ورواياتهم).[2]

وأما الأجيال التي كانت بعد الصحابة التي تولت مواصلة نشر التراث والحفاظ عليه، فيقول عنها: (إن الأمر يتعلق بعملية جماعية ضخمة كانت قد جيَّشت العلماء: من فقهاء ومحدثين وثيولوجيين ومفسرين وكتبة تاريخ وفقهاء لغة وبلاغيين، في الفترة اللاحقة لزمن الصحابة والتابعين، وجيَّشت الدولة الخليفية والخيال الاجتماعي المستوعب والمولد في آنٍ معاً للأساطير والشعائر والصور الحماسية والانتظار والرفض الذي تتغذى منه حتى الآن الحساسية الدينية التقليدية).[3]

ومن ثمَّ يقوم الفكر الحداثي بتفكيك هذه المسلّمات التي يعتبرها عوائق في سبيل تفكيك الكتاب المقدس ونزعِ القداسة عنه - عن طريق ما يدعيه من الكشف عن الكيفية التي تمَّ بها تدوينه، والظروف التاريخية التي أحاطت بهذا التدوين، والتوظيف الأيديولوجي الذي تأسس عليه.!

** ** **

(١) انظر: الفكر الإسلامي: قراءة علمية - محمد أركون :٦٥-٦٦ و١٧٤-١٧٥ و٢٥٧، تاريخية الفكر العربي الإسلامي - له :١٥-١٩.

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية - محمد أركون :١٧٤.

(٣) نفسه: ٢٥٧.

□ الخطاب القرآني الشفوي والنص القرآني المكتوب:

يذهب الفكر الحداثي إلى ضرورة التمييز بين المرحلة الشفوية والمرحلة الكتابية التي مرّ بها القرآن الكريم؛ لأن انتقال النص من مرحلته الشفوية إلى المرحلة الكتابة يحتّم إحداث التغيير فيه!.[1]

حيث يقرر «طيب تيزيني» أن «النسق» القرآني ما كان منذ البدء نصاً مكتوباً، بل مرَّ بمرحلة القول الملفوظ المتداول شفهياً عن طريق «العنعنة»، (وهذا يعني أنه خضع لعملية مركبة من حالة الخطاب الحر المرسل إلى حالة الخطاب المنصَّص المفقه المكتوب، مما يفضي بنا إلى مواجهة السؤال التالي: كيف لنا في تلك الحالة الأولى من الخطاب المرسل غير المكتوب أن نتبين ما حدث على صعيد عملية التناسخ والتوالد التي اخترقت النسق.. وفي حقل انتقال هذا القول الأخير إلى نص مفقه مكتوب - فإن السؤال الآخر التالي يبرز ملحاحاً بأهمية خاصة: ما الذي افتُقد وما الذي اكتسب في سياق تحول ذلك الخطاب الملفوظ إلى هذا الخطاب المكتوب.؟ وثالثاً وأخيراً يفصح السؤال عن نفسه: ما النتائج التي قد تواجهنا في تناول ما قد يعترضنا من التضاريس والإحداثيات والتدقيقات والإضافات والتصحيفات والاختراقات الأيديولوجية والتنسيقات والتحقيقات المعرفية التي يعتقد أنها رافقت عملية جمع القرآن وكتابته حتى القرن الحادي عشر الميلادي).[2]

ويذهب «هشام جعيط» إلى أن كتابة (النص المقدس) تؤدي إلى تحريفه! بدلالة ما وقع من اليهود:(والقرآن بذاته لم يكن مكتوباً، بل هو أثر شفويٌّ، وأراد لنفسه ذلك، وعاب على اليهود أنهم يخطُّون الكتاب بأيديهم، والمفترض أنَّ التوراة - الشريعة أثرٌ شفوي).[3]

وذلك ما نجد «أركون» يؤكده ويقول: (أعود إلى أهمية التفريق بين مرحلة الخطاب الشفهي ومرحلة الخطاب المدون أو المكتوب، وأقول بأنه يتيح لنا أن نلقي إضاءات

(١) انظر: مدخل إلى القرآن الكريم - محمد عابد الجابري: ٢٩.
(٢) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة - طيب تيزيني :٥١-٥٢.
(٣) السيرة النبوية:الوحي والقرآن والنبوة - هشام جعيط:٤٥.

جديدة ليس فقط على النص القرآني، وإنما أيضاً على كل النصوص الدينية التأسيسية الأخرى كالتوراة والأناجيل، فهي أيضاً لم تكتب إلا بعد مرور فترة على وفاة موسى وعيسى.. إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدوَّن، وإنما هناك أشياء تُفقد أثناء الطريق).[1]

ولكن «أركون» لا يقف عند هذا الحدّ بل يذهب بهذه المقدمات إلى نتيجتها المنطقية عنده، حيث يذهب إلى أن هذا التمييز بين المرحلتين سيؤكد على أن المصحف الذي نملكه اليوم ليس هو القرآن كما نطق به النبي لأول مرة! بل إن الانتقال به من المرحلة الشفوية إلى المرحلة الكتابية قد عرّضه إلى كثير من التعديل في ضوء ما يقتضيه نظام الكتابة «الأرثوذكسي».

يقول «أركون» عن القرآن: (هو عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية، ولكنها دوّنت كتابة ضمن ظروف تاريخية لم توضَّح حتى الآن أو لم يكشف عنها النقاب، ثم رفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين، واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي يشكّل المرجعية المطلقة والإجبارية التي ينبغي أن تتقيد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم).[2]

□ فكيف يحلل الفكر الحداثي ذلك ؟

إن تأسيس الفكر الحداثي لمحاولة التمييز بين «القرآن» و«المصحف» يبدأ من محاولته الاستناد إلى لفظ «القرآن» وما يعنيه، حيث يذهب أركون إلى أن لفظ (القرآن) لا يعني

---

(١) قضايا في نقد العقل الديني - محمد أركون :١٨٨-١٨٩.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل:نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي - محمد أركون: ٤١، وانظر ٤٤-٤٥.

أبداً الكتابة، وهو ما يدل من ثم - عند الفكر الحداثي - على أنه لم تكن هناك إرادة من الأساس لأن يكون القرآن كتاباً مدوّناً؟!.[1] وعلى هذا فإن القرآن الحقيقي - بحسب «أركون» - هو الخطاب القرآني الشفوي، وليس النص المدوّن.

يقول «أركون» :(لنبتدئ أولاً بالبحث عن معنى كلمة «قرآن» التي هي في اللغة العربية مصدر للفعل قرأ، وفي القرآن نفسه نجد أن جذر المادة «قرأ» يدل بالأحرى على معنى التلاوة، وذلك لأنه لا يفترض مسبقاً وجود نص مكتوب أثناء التلفظ به للمرة الأولى من قبل محمد. هكذا نجد مثلاً أن الآيتين (١٦-١٧) من سورة القيامة تقولان: ﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٦ - ١٧]، فالفكرة الأساسية تكمن في التلاوة المطابقة للخطاب المسموع لا المقروء. ولهذا السبب أُفضّل التحدث شخصياً عن الخطاب القرآني وليس النص القرآني عندما أصف المرحلة الأولية للتلفظ به من قبل النبي. ذلك أن مرحلة الكتابة قد جاءت فيما بعد في ظل الخليفة الثالث عثمان. ولا ريب أن التمييز بين مفهومي الخطاب والنص يتخذ أهمية كبرى على ضوء اللسانيات الحديثة).[2]

ويضيف «الجابري» إلى هذه الناحية في محاولة تأكيد فكرة أنه لم تكن هناك إرادة إلى تدوين القرآن؛ ناحيتين أخريين؛ الأولى :(أنه لم يكن من المفكَّر فيه داخل الفكر الإسلامي - طوال تاريخه المديد - أن النبي كان يتولى بنفسه كتابته [القرآن]، مع أنه كان يعرف القراءة والكتابة. والحق أن معرفة الإنسان الكتابة والقراءة لا يلزم عنها أن يقرأ الكتب ويؤلفها، وقد أكد القرآن ذلك بالنسبة إلى النبي ﷺ. وظاهر أن القرآن نزل ليتلى على الناس، كما أنزل وحياً، الأمر الذي يستبعد توسط الكتابة بين تلقيه وحياً وتبليغه

(١) قارن به: مدخل إلى القرآن الكريم - محمد عابد الجابري :١٤٩-١٥١، ومفهوم النص - نصر أبو زيد: ٥٢-٥٥.

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد - محمد أركون: ٧٧.

للناس).[1] وهو ما يعني أن «الجابري» يريد الوصول إلى القول بأنه لو كانت هناك إرادة لكتابة القرآن لتولى النبي ﷺ الأمر بنفسه، إذ إنه ﷺ - في منظور الجابري وغيره - كان يعرف القراءة والكتابة، وأما وصفه بالأمي فهو بمعنى المنسوب إلى أمة العرب الذين لم يكن لهم كتاب، في مقابل أمة أهل الكتاب.[2]

والناحية الثانية: التي يؤكد «الجابري» من خلالها هذه الفكرة، أن إعجاز القرآن إنما يكمن في طريقة قراءته وترتيله: (القرآن كان ولا يزال موضوعاً للقراءة، وقراءته على طريقة معينة، أعني المسماة بالترتيل والتجويد، هي أهم وأبلغ في مجال التأثير على المستمع من مجرد قراءته قراءة عادية)، حيث (تقوم طريقة تلاوته وترتيله بتأثير ينقل موضوع الذكر والحديث إلى مشاهد صوتية منغَّمة، تقرر وجوداً يحمل معه برهانه، فيستغني عن برهان العقل).[3] ويورد قول الله تعالى :﴿أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل: ٤] ويقول: (وهذا يدل على أن «ترتيل» القرآن جزء من القرآن نفسه، بمعنى أن مفعول الخطاب القرآني في التأثير في السامعين لا يرجع إلى معانيه وحدها، بل يرجع أيضاً إلى طريقة قراءته.. وإذاً فالقرآن هو نفسه يحمل معه برهان إعجازه. إنه التأثير العميق في قلوب الذين لا يتخذون منه مسبقاً موقفاً رافضاً مكذباً).[4]

ويبني «عبد المجيد الشرفي» على هذا أن لفظ «القرآن» (لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته. أما ما جمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودوِّن بين دفتين، فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لم يقم به النبي ولم يأمر به)!![5]

---

(١) مدخل إلى القرآن الكريم - محمد عابد الجابري :٢١٤.

(٢) انظر: المرجع نفسه :٧٧-٩٨.

(٣) المرجع نفسه :١٦٦، ١٦٧.

(٤) المرجع نفسه: ١٨٢، ١٨٤.

(٥) الإسلام بين الرسالة والتاريخ - عبد المجيد الشرفي: ٤٩.

ويذهب «عبد المجيد الشرفي» إلى القول بأن ما هو شائع عند التفكير الديني من الترادف التام بين القرآن والمصحف والذكر والكتاب، وأنه بديهي ويقيني؛ هو بالنسبة لـ«الشرفي» ليس بديهياً ولا يقينياً، بل هو مشكل لم يسعَ التفكير الديني لجعله موضوعاً للتفكير!: (لسببين رئيسيين على الأقل: لأن أيَّ مجموعة لا يمكن أن تلقي من الأسئلة إلا ما هي قادرة على الإجابة عنه، ولأن ما رسخ في الضمير الإسلامي هو أن القرآن المثبت في المصحف هو الذكر الذي أخبر الله عنه بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وأنّ آية البروج: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١، ٢٢]، وآية فصلت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤١، ٤٢] كافيتان في طمأنة المؤمن على سلامة كتابه المقدس. لاسيما وأن الإجماع قد انعقد عليه. وما أدراك ما الإجماع! إلا أن الترادف التام بين القرآن والمصحف والذكر والكتاب ليس بديهياً على النحو الشائع لدى القدماء وأتباعهم السلفيين. وينبغي أن يكون موضوع بحث عميق وتحليل مستفيض واستقصاء قد يؤدي إلى نتائج مخالفة للحلول التي ارتضوها).[1]

لكن الفكر الحداثي يقع في مأزق التناقض حين يحاول دفع ما يتضمنه لفظ (الكتاب)، من أسماء (القرآن)، من إرادة الله تعالى من الأمة تدوين القرآن، حيث سماه الكتاب بمعنى المكتوب؟.

فإن «الجابري» يحاول دفع دلالة إطلاق لفظ (الكتاب) على القرآن على إرادة أن يكون القرآن نصاً مكتوباً، من خلال محاولته التعلق بتتبع المسار التاريخي للإطلاقات التي أطلقت على القرآن، المعتمد على ترتيب السور بحسب النزول، الدال عند الجابري على أن التاريخ هو من حدد الإطلاق! فكانت بداية ما أُطلق على «القرآن» اسم «الذكر»

(١) في قراءة التراث الديني: ضمن في قراءة النص الديني - عبد المجيد الشرفي وآخرون: ٢١-٢٢.

و«الحديث»، ثم صار قرآناً، ثم أخيراً صار كتاباً نقل العرب من أمة ليس لها كتاب إلى أمة ذات كتاب.(1)

ويحاول «الجابري» التأكيد على أن الحاجة إلى هذا الإطلاق لم تظهر إلا حين احتك العرب بأهل الكتاب وقد كانوا من قبل أمة أمية لا كتاب لها، يقول «الجابري»: (وإطلاق اسم «الكتاب» على القرآن عملية ذات مغزى، فهي تنقل العرب من وضع أمة أمية لا كتاب لها إلى وضع أمة لها كتاب. وفي الوقت نفسه تجعل حداً لاحتكار اليهود والنصارى للقب «أهل الكتاب». إنها عملية مزدوجة تتطلب إعادة ترتيب العلاقة مع قريش من جهة ومع أهل الكتاب من جهة أخرى).(2)

ويدفع «الجابري» أن يكون لفظ «الكتاب» المطلق على القرآن بمعنى المكتوب الذي أراد الله تعالى للقرآن أن يكون كذلك وحقق فيه وعده بحفظه متلواً ومكتوباً، كما قال تعالى:﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] حيث يقول «الجابري»: (وصف القرآن بـ «الكتاب» معناه أنه من الكتب السماوية مثله في ذلك مثل التوراة والإنجيل، وغني عن البيان القول إن القرآن لم ينزل «كتاباً» مكتوباً وإنما أنزل منجماً مفرقاً. يبقى حديث: «إني تركت فيكم الثقلين:كتاب الله وعترتي»، غير أن عبارة «كتاب الله»، في هذا الحديث وفي غيره من النصوص، لا تعني «الكتاب المكتوب» بل «الكتاب المنزل»، والمسلمون مجمعون على أنه نزل وحياً وليس كتابة).(3)

وأما «أركون» فإنه حاول أن يصنع التمييز بين ما يسميه الكتاب بـ«المعنى المقدس» والكتاب بـ«المعنى العادي»، محاولاً المقارنة بما صنعه النصارى مع الأناجيل حين كتبوه باللغة الإغريقية بدلاً عن لغته الآرامية لكون الأولى كانت أقوى ثقافياً وأكثر انتشاراً،

(١) انظر: مدخل إلى القرآن الكريم – محمد عابد الجابري: ١٤٩-١٦٧.
(٢) المرجع نفسه: ١٦٠، وانظر :١٥٧-١٥٨.
(٣) نفسه: ٢٢١.

ويقول إنّ هذا (برهان بالغ الدلالة على مدى رد الفعل الذي قام به الكتاب العادي وتأثيره في خط الرجعة على الكتاب المقدس، فقد تخلى اللاهوتيون المسيحيون بسرعة شديدة وبشكل كامل عن الصيغة الأولية للرسالة المبلغة في الآرامية من أجل نشر المسيحية بشكل أقوى وأوسع).[1]

هذا المأزق الذي يقع فيه الفكر الحداثي من خلال قراءته للفظ «الكتاب» المطلق على القرآن؛ آتٍ من جهة ما يتضمنه إطلاق «الكتاب المنزل» عند «الجابري»، وكذلك ما يتضمنه التمييز بين «الكتاب العادي» و«الكتاب المقدس» عند «أركون» - من إثبات وجود كتاب متعالٍ يعتبر الأصل لـ«الكتاب العادي»، مع أنّ الفكر الحداثي ينكر أن يكون هناك وجود سابق متعالٍ للقرآن أوحي به إلى النبي ﷺ. وقد تقدم شرح ذلك.[2]

لكن ذلك ما نجده في كلام «عبد المجيد الشرفي» وهو يتابع «أركون» في نظريته، حيث يقول: (يذهب في ظن العديد من الناس إلى أن المقصود بالكتاب هو المعنى الشائع لما رسم بالخط على الصخر أو العظم أو الرق.. لكن القرآن لا يشير البتة إلى هذا المعنى عندما يتحدث عن الكتاب مطلقاً أو الكتاب المسطور وكتاب الله وأم الكتاب، والكتاب الذي أنزل على محمد.. في هذه الاستعمالات كلها ليس المقصود بالكتاب شيئاً مادياً يستطيع المرء أن يلمسه وينسخه ويفتحه في صفحة ما ويغلقه ويضعه في خزانة أو على رف، بقدر ما هو المضمون الذي ارتأى الله تكليف الأنبياء بتبليغه إلى البشر، ولا أدلّ على ذلك من أن الوحي يستعمل هذا المصطلح[الكتاب] والنبي لم يتلقه كله).[3]

إن الفكر الحداثي يرتبك هنا ويتخبط بين أن يثبت لفظ «الكتاب» الذي جاءت

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - محمد أركون: ٨١، وانظر: أين هو الفكر الإسلامي - له: ٥٨.
(٢) انظر: الفصل الأول (موقف الفكر الحداثي من مفهوم الوحي) من هذا الباب.
(٣) الإسلام بين الرسالة والتاريخ - عبد المجيد الشرفي: ٥٣.

تسمية القرآن به ويفسره بالكتاب العلوي فيقع في إثبات الأصل السماوي المتعالي للقرآن وهو ما يفسد عليه القول بتاريخية تكوينه، وبين أن يثبت تاريخية تكوين القرآن لينفي القول بالأصل السماوي لكن يبقى أن إطلاق لفظ «الكتاب» على القرآن يتضمن إرادة الله تعالى تدوين القرآن في المصاحف، وأن القرآن معجز مقروءاً ومكتوباً. فتفسد عليه حينئذٍ دعواه في أن تدوين المصحف عمل قام به الصحابة من عند أنفسهم لإثبات الرواية الرسمية وحذف ما عداها .!!

** ** **

ومع ذلك فما الذي يريد «أركون» الوصول إليه بالتمييز بين الخطاب الشفوي والنص المكتوب؟

إن «أركون» كما ينفي أن يكون القرآن وحياً من الله تعالى أوحى به إلى النبي محمد ﷺ، ينفي كذلك أن يكون هذا القرآن/ المصحف هو ما «نطق» به نبينا محمد ﷺ لأول مرة وبلغه أصحابه. إذ يؤكد على أن ذاك «الخطاب النبوي» قد ضاع وإلى الأبد.

ومن ثم يقوم «أركون» بتحديد المسارات التي تكوّن من خلالها «النص القرآني» حتى انتهى إلى ما هو عليه الآن. حيث يتصور «أركون» أن «النص القرآني» قد مرّ بثلاث مراحل/ مسارات: المسار الأول: اعتقاد الفكر الإسلامي أنه كلام الله، المسار الثاني: وهو المسار الذي يتصور الفكر الحداثي أنه هو البداية الحقيقية التي انبثق منها القرآن (الخطاب النبوي/ الخطاب القرآني)، ثم انتهى إلى مساره الثالث ومرحلته الأخيرة: النص الرسمي «النص المنجز – المغلق».

فأما المسار الأول – وهو ما يعتقده الفكر الإسلامي الإيماني – فإن «أركون» يدّعي أنه يستحيل الوصول إليه، ويقول: (ينبغي أن نتجنب الوهم الأسطوري للإصلاحية الفلسفية التي تعتقد دائماً بأنها تستطيع الرجوع إلى نقطة الأصل والابتداء منها، أي الابتداء من اللحظة المؤسِّسة لحظة الوحي لكلام الله الذي وضحته تعاليم النبي وأعماله).[1] وقد تقدم بيان موقف الفكر الحداثي من الوحي.

وأما عن المسارين الآخرين وحقيقة الصلة بينهما فيقول عنها «أركون» :(نتأكد أخيراً فيما يخصنا نحن المعاصرين بأن العلاقة اللغوية البحتة التي تربط بين النص الرسمي المغلق، أي الناجز والنهائي، والخطاب القرآني باعتباره مجموعة من السور التي لفظت وقيلت في ظروف أولية خاصة – قد فُقِدت إلى الأبد ولا يمكن الوصول إليها.

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي – محمد أركون: ٢٢٠.

إن فقدان هذه الرابطة (بين النص المغلق والخطاب القرآني) كان قد ابتدأ بموت جيل الصحابة الأولين الذين شهدوا شخصياً انبثاق الظاهرة القرآنية).[1] ولم يتبق إلا ذاك النص الرسمي المغلق (أي الناجز والنهائي) الذي كتب في عهد عثمان.

ونلاحظ أن هذا الذي يدّعيه «أركون» ويؤمن به هو ما قالت به فرقة «الهشامية الشيعية»،[2] حيث زعمت :(أن الأمة بأسرها من الطبقة الأولى بايعوا أبا بكر الصديق فكفروا وارتدوا وزاغوا عن الدين، وإن القرآن نُسخ وصُعِدَ به إلى السماء لردتهم، وإن السنة لا تثبت بنقلهم، إذ هم كفار، وإن القرآن نسخه الله منهم حين ارتدوا).[3]

ولكن يبقى التساؤل: إذا كان القرآن ليس كلام الله ولا هو ما نطق به النبيﷺ، إذ كل ذلك يستحيل الوصول إليه، في نظر «أركون»، فمن الذي تكلم بها في (النص القرآني) ومن الذي عبَّر عنه ؟

هنا راح أركون يحاول إيجاد حلٍّ لهذا التساؤل من خلال ما يسميه التفريق بين الفاعلين الاجتماعيين الخلاّقين للقيم وبين من يعبِّر عنها ويدوّنها! يقول «أركون»: (ينبغي أن نفرق بين الفاعلين الاجتماعيين الخلاقين للقيم، وبين أولئك الذين يعبرون عنها ويحولونها إلى معايير ثابتة ونهائية: القوانين الأخلاقية - القضائية المركّزة والإكراهية التي تقف في وجه الخلق الصعب والبطيء للحياة اليومية. إن المثال الإسلامي يقدم شواهد واضحة جداً على مثل هذه التمييزات في سياقات اجتماعية - تاريخية شديدة الاختلاف. هذه السياقات هي أولاً: السياق الذي انبثقت فيه الظاهرة القرآنية أو اللحظة النبوية، وثانياً: السياق الذي انبثقت فيه الظاهرة الإسلامية أو اللحظة الامبراطورية).[4]

---

(١) نفسه: ٢٢١.
(٢) نسبة إلى مؤسسها هشام بن الحكم الرافضي المتوفى سنة ١٧٩ هـ.
(٣) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع - الملطي الشافعي: ٣٢.
(٤) تاريخية الفكر العربي الإسلامي - محمد أركون: ٢٢٠.

ويذهب «أركون» إلى أن الكتابات المقدسة المنجزة من قبل المجموعات المؤمنة تشترك في خلق نمط خاص من أنماط التعبير وفقاً للنمط الفكري الخاص الذي تفكر به تجعل لديهم كفاءة «سيميائية» لغوية مشتركة في التعبير عن لغتهم الدينية ومصائرهم الجماعية.

يقول «أركون» :(إذا ما تابعنا الرجوع إلى الوراء وأعدنا قراءة النص الرسمي المغلق والنهائي، فماذا نكتشف فيه بخصوص خلق القيم والتعبير عنها؟ إننا نجد بشكل أساسي تمفصلاً أو التحاماً فريداً بين التجربة الاجتماعية - التاريخية لمجموعة من المؤمنين، وبين استخدام معين للفكر ونمط خاص من أنماط التعبير. إن خصوصية هذا الالتحام أو التمفصل ليست خاصة بالقرآن فحسب، وإنما هي كانت قد أنجزت من قبل التوراة والأناجيل سابقاً.. إن النصوص المدعوّة بالكتابات المقدسة أو الكتاب من قبل التراث التوحيدي، تتيح لنا على أي حال أن نتكلم عن كفاءة سيميائية لغوية مشتركة لدى «أهل الكتاب». بمعنى أنهم قد استنبطوا نحواً ثقافياً حولوه إلى حكايات تأسيسية وتجارب مؤسسة فعلاً لمصائر جماعية جديدة تمت بقيادة الأنبياء).[1] ويضيف بأن «العقل الكتابي» هو الذي يفرض على المجتمع مقولاته وتحديداته وتقسيماته ونظام حقائقه بواسطة ذلك التضامن الوظائفي الشغال والفعال بين أربع قوى، هي: الدولة والكتابة والثقافة العالمة: الثقافة الفصحى لمن يعرفون القراءة والكتابة، والأرثوذكسية الدينية، لينتهي بها الأمر إلى الهيمنة على الساحة الاجتماعية.[2]

لكن ماذا بقي من النسبة/ الصلة بين هذا (النص المنجز) و(الخطاب النبوي)؟ وهل هذا (النص القرآني) ذو صلة بالنبي محمد ﷺ - حتى مع القول بأنه هو من نطق به لا أنه كلام الله! - وما حدود تلك الصلة؟

---

(١) نفسه: ٢٢١.

(٢) انظر: أين هو الفكر الإسلامي - محمد أركون: ٥٩.

هنا نلاحظ اضطراباً في بحوث «أركون» وتخبطاً بين القول بأن ما نطق به النبي لأول مرة قد ضاع وإلى الأبد، والقول بأن (النص المنجز) قد استلهم تجربة النبي وبنية خطابه. ليصل «أركون» في النهاية إلى النتيجة القائلة بأن مجرد تدوين الخطاب النبوي/ الخطاب القرآني في المصحف قد أدى إلى ضياعه !! سواء كانت عملية التدوين قد تمت «بإشراف» النبي ﷺ أو بعد وفاته. بمعنى أن «أركون» يعتبر أن كتابة القرآن حتى لو كانت في عهد النبي ﷺ فقد أدت تلك الكتابة إلى ضياعه إلى الأبد!!

هذا ما نفهمه من كلامه الذي يقول فيه: (هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعي - التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوباً دائماً بمقاطع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية: أسطورية. لكن هذه (الأسطورة) الأولية تصبح فيما بعد تكرارية وتملأ وظيفة محافظة واسترجاعية وتقنينية وحتى تمويهية مؤسطرة عندما توظفها الفئة المسيطرة في خطابها السلطوي الذي هدفه الحفاظ على السلطة وعلى التفاوت الاجتماعي والطبقي القائم. إن الميث [الأسطورة] عندئذٍ لا تعود ابتكاراً وخلقاً جماعياً حيث تجد كل الجماعة هويتها فيها، وإنما تصبح نوعاً من استغلال الصور والقيم المنتقاة من قِبل موجِّهي النظام الرمزي الموروث. هذا هو بالضبط الموقع الذي مثّله الأمويون بالقياس إلى الخطاب القرآني الذي حوّلوه إلى نص مثبَّت ومحدد في مصحف مغلق راح يُستَغَل منذ ذلك الحين باعتباره مجموعة من الصيغ المعيارية التي تحدد المفكَّر فيه: ما يمكن التفكير فيه، على المستوى المعرفي، وتحدد المؤسسات والقانون على المستوى السياسي والقضائي).[1]

إن ما يزعج «أركون» أن النص القرآني قد احتوى على المعايير المحدِّدة لكل مجالات الحياة، وهو الأمر الذي يفسد عليه صدق نظريته في أن القرآن ذو بنية أسطورية لا تهتم بتحديد المعايير وإنما اهتمامها منصب في الخطاب «الصوفي» الإشراقي،[2] الذي ينتمي إلى

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي - محمد أركون: ٢١٠-٢١١.

(٢) انظر القراءة التي قام بها أدونيس على النص القرآني من خلال هذا المنظور في كتابه: «النص القرآني وآفاق الكتابة»: ١٩-٥٥.

«العجيب المدهش»،[1] ومن هنا أراد أن يثبت هذا المعنى في الخطاب النبوي/ الخطاب القرآني بإثبات ضياعه وإلى الأبد !!

والسؤال كيف عرف أنه ضاع وكيف عرف أن بنية خطابه كانت بنية أسطورية مع كونه ضائعاً منذ الجيل الأول من الصحابة الذين شاهدوا لحظة انبثاق الخطاب القرآني لأول مرة ؟!.

إنّ «أركون» قد انساق في هذا مع نظرية «جاك غودي»[2] التي قدمها في كتابه (العقل الكتابي la raison graphique) التي تدعي أنّ الذاكرة والعقل في الحضارة الشفوية تختلف ممارستها عن ممارسة الحضارة الكتابية، وعلى هذا يدعو «أركون» إلى ضرورة إعادة كتابة السيرة النبوية في ضوء ما وفّره «جاك غودي» في كتابه المذكور!!: (ينبغي علينا استعادة أو إعادة كتابة كل سيرة محمد ضمن هذا المنظور من التحليل الانثربولوجي للثقافات المكتوبة والثقافات الشفوية).[3] وهو ما جعل بعض النقاد من المنتمين للفكر الحداثي ينتقد «أركون» في كونه أسرف في النتائج التي بناها على تلك المنهجية؛ إذ لا يعقل أن نقرأ طريقة الإنسان في القرن الأول الهجري في كتابته نصوصه بغير الطريقة التي كتبت بها، وليس أن تسلط على تلك الطريقة معايير طريقة الكتابة في هذا العصر كما يريد «أركون».[4]

ثم إن هذه إحدى الإشكاليات الكبرى التي تعانيها منهجية التاريخية الحداثية: تاريخية مدرسة الحوليات الفرنسية، ففي حين ترفض منهجية التاريخية الحداثية أن يُقرأ

(١) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية - محمد أركون :٨٥ وما بعدها، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد - له: ٩٠، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون - د. مختار الفجاري: ٧٧ وما بعدها.

(٢) برفيسور انثربولوجي انجليزي (١٩١٩م-...) تخرج في جامعة كامبردج، وهو أحد أبرز المتخصصين المعاصرين في علم الانثربولوجيا، عرف بكتب كثيرة في هذا المجال، أشهرها كتاب (العقل الكتابي) الذي اهتم فيه بمقارنة العقل الكتابي بالعقل الشفهي و(الإسلام في أوروبا: التاريخ.التبادلات. الصراعات) و(الشرق والغرب).

(٣) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد - محمد أركون :٩٨.

(٤) انظر: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون - د. مختار الفجاري :١٧٠.

تاريخ العصر الحاضر بمعايير العصر الماضي، تقوم هي بإضفاء الشرعية على منهجيتها في قراءة العصر الماضي بمعايير العصر الحاضر ؟![1]

كل هذا يجعل من بحوث «أركون» حول هذا الموضوع تعاني التخبط والضياع والفوضى الخلاّقة.!!

ولعل هذا ما حدا بـ«الجابري» أن يخالف «أركون» في هذه القضية، فقد يكون انتبه إلى أنها قضية لا توصل إلى ما يخدم المشروع الحداثي، وإنما قد تضر به.

حيث يذهب الجابري إلى أنه ليس هناك ما يدعو إلى حصر عملية تفكيك القداسة عن النص القرآني في التشكيك في الصلة التي بين النص القرآني والخطاب النبوي الذي نطق به أول مرة.[2] لكن «الجابري» لا ينفي أن هناك من الأسئلة المطروحة على «النص القرآني/ الخطاب النبوي» ما يكفي لتفكيك القداسة عنه !!

ولذلك تتخذ «مدرسة الجابري» طريقة أخرى في محاولة تفكيك النص المقدس، من خلال استعادة ما يسميه «الجابري» (الأسئلة القديمة) التي طرحت على النص وتوظيفها في هذا السبيل.

تلك (الأسئلة القديمة) التي تدور حول موضوع الزيادة والنقص التي لا ينفي «الجابري» أن تكون لحقت بالنص القرآني من خلال تدوينه، وموضوع الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن والتي لا ينفي «الجابري» أن يكون قد تمَّ إقصاؤها خلال عملية الجمع وتدوينه على حرف واحد في عهد عثمان، وموضوع التصرف في ترتيب السور الذي يزعم «الجابري» أنه قد كان للعامل السياسي والثقافي في زمن التدوين دور في تحديده والخروج بالقرآن عن ترتيبه التاريخي.

---

(١) انظر: ما تقدم في الفصل الثاني (مفهوم التاريخية) من الباب الأول.

(٢) انظر: ما تقدم في الفصل الأول من هذا الباب.

يقول «الجابري»: (صحيح أن جميع هذه الأسئلة وما في معناها قد طرحت قديماً، إما من طرف المفسرين أو المتكلمين أو الأصوليين والفقهاء..إلخ، غيرَ أن الآفاق التي طرحوها فيها ومن ثم الأجوبة التي قدَّموها كانت محدودة بحدود معهود زمنهم الفكري والاجتماعي والحضاري العام.. وبما أن عناصر كثيرة من ذلك المعهود قد تغيرت، خاصة على المستوى العلمي والفكري والاجتماعي، فإنه لا بد أن تفقد بعض الأجوبة التي كانت صادقة في المعهود القديم شيئاً قليلاً أو كثيراً من مبررات صدقها مع الزمن).(١)

بمعنى أن تلك الأسئلة تظل مفتوحة، وتتركب الإجابة عنها بحسب المعهود الفكري والاجتماعي والحضاري العام لكل زمان. فليست تتم الإجابة عنها (بالطريقة التي تتم بها عملية التأريخ للحوادث التاريخية).(٢)

وعلى ذلك يبين «الجابري» أحد مقاصده من استعادة طرح تلك (الأسئلة القديمة) وتوظيفها في محاولته إظهار أن «النص القرآني» لم يزل ولا يزال نصاً مشكلاً، ابتداءً من القول بكونه وحياً حتى جمعه وتدوينه!!

يقول «الجابري»: (كل ما نأمل فعله هو تقديم رؤية فسيحة تساعد على احتواء مثل هذه المشاكل العويصة ضمن أطر وقوالب منفتح بعضها على بعض في جو من «التعايش السلمي»، بحيث تُمكن العقل من التحرر من شرنقة النسيج الذي ينسجه منطق: إما.. وإما).(٣)

** ** **

(١) مدخل إلى القرآن الكريم – محمد عابد الجابري: ٢١٢.
(٢) المرجع نفسه: ٢١١.
(٣) نفسه: ٢١٣.

□ جمع القرآن:

يذهب الفكر الحداثي إلى أن عملية جمع القرآن قد تمت بناء على انحياز أيديولوجي للقرشية التي استعادت روحها منذ اجتماع السقيفة، ثم برزت منذ بداية جمع القرآن مع أبي بكر وعمر ثم مع عثمان، وهو الأمر الذي يؤكد لـ«نصر أبو زيد» أن تثبيت قراءة النص القرآني - الذي نزل متعدداً - على لسان قريش كان جزءاً من التوجيه الأيديولوجي للإسلام لتحقيق السيادة القرشية !![1]

لكنَّ الفكر الحداثي لا يستوقفه أن عملية الجمع قد وُكِلَت في عهد أبي بكر إلى زيد بن ثابت الأنصاري ولم توكل إلى قرشي، في حين يستوقفه أن توكل في عهد عثمان إلى ثلاثة من قريش مع زيد بن ثابت الأنصاري! ليقول: (واختيار ثلاثة من قريش إلى جانب زيد بن ثابت الأنصاري المدني أمر لافت للانتباه، لأنه يخبر أن إحدى أهم العمليات التي تمس النص المقدس تنجز دون اشتراك متكافئ لممثلي الجماعات المسلمة، فالأمر احتكر بقرار سلطة الخليفة لصالح قريش ولكي يستأثر لسانها دون بقية الألسنة بشرف كتابة النص المقدس).[2]

فلو كان الأمر كذلك فلِمَ يُشرك زيد أصلاً والسلطة السياسية تستطيع أن تستبعده كما استبعدت غيره، ولو كان الأمر كما يظنه هؤلاء فلِمَ يُسند الجمع إلى زيد وحده في عهد أبي بكر وعمر وقد كانا أشد سلطة من عثمان.

إن هذه الطريقة في البحث تدل على أن الفكر الحداثي لم يستطع أن يصل إلى النتيجة التي يريد صنعها عن طريق المنهجية «المعرفية»، فاتجه إلى تغليب منهجية «الأيديولوجية» التي تنقاد لكل تخمين وتخرص بغير علم.

---

(١) انظر: الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية - نصر أبو زيد: ١٥، جدل الأصول والواقع - د. حمادي ذويب: ١٥٥-١٥٦.

(٢) جدل الأصول والواقع - د. حمادي ذويب: ١٥٥.

هذا ما نجده في اندفاع «أركون» حين دعا إلى تفتيت ما سماه (القصة الرسمية التي رسخها التراث الأرثوذكسي السني: قصة تشكّل المصحف) عن طريق إعادة استثمار وتوظيف (كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني. هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر. المهم عندئذٍ هو التأكد من صحة الوثائق المستخدمة).[1]

هذه هي الخطوة الأولى التي يقترحها «أركون» لتفتيت ما يسميه «القصة الرسمية السنية في تشكيل المصحف». ثم يتبعها خطوة أخرى يتخيل من خلالها «أركون» أنه سيصل إلى تفتيت أعمق وجذري وهو البحث في «وثائق البحر الميت» التي اكتشفت مؤخراً! يقول «أركون»: (بعدها نواجه ليس فقط إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضاً محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخراً. يفيدنا في ذلك أيضاً سَبْر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا أو إسماعيلية الهند أو زيدية اليمن أو علوية المغرب. يوجد هناك، في تلك المكتبات القَصِيَّة وثائق نائمة، متمنِّعة، مقفلٌ عليها بالرتاج. الشيء الوحيد الذي يُعزِّينا في عدم إمكانية الوصول إليها الآن هو معرفتنا بأنها محروسة جيداً !).[2]

هذا ما كان يؤمله «أركون» عندما سمع بالعثور عمَّا يسمى «بوثائق البحر الميت»، ولكنّه بعد ذلك يعود لينكص على عقبيه ويعلن عن خيبة أمله في الوصول إلى مثل هذا فيما يتعلق بالقرآن. متَّهماً التدخل السياسي الديني المتطرف في إتلاف كل تلك الوثائق الممكنة في مخياله هو فحسب! ليقول: (هكذا نجد أن الروح الدوغمائية تجيِّر لمصلحتها وضعاً مستحيلاً لا يمكن الدفاع عنه: ذلك أن ما يرفض المسلم التقليدي أن يأخذه بعين الاعتبار، هو أن كل الوثائق التي يمكنها أن تفيد في عمل تاريخ نقدي للنص القرآني

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي - محمد أركون: ٢٩٠.
(٢) نفسه: ٢٩٠-٢٩١.

قد دمِّرت باستمرار من قبل هيجان سياسي ديني. فبدلاً من محاولة تحديد أسباب ونتائج هذه الضراوة، السياسية-الدينية، للسلطات الماضية التي فرضت نسخة رسمية واحدة للقرآن، فإن الروح الدوغمائية ترى في تصرف هؤلاء: الذين وفَّروا على المؤمنين النتائج المشؤومة التي تنتج عن الاحتفاظ بهذه الوثائق؛ نوعاً من المرونة العقلية والطاعة النموذجية لله. وهكذا يبررون عمل السلطات السياسية).[1]

وهذا الفشل في الحصول على ما كان يتخيله «أركون» هو الذي جعله ينتقل إلى دعوى أن «الخطاب القرآني/ الخطاب النبوي» قد ضاع وإلى الأبد ؟!

** ** **

فأما إذا أتينا إلى أبرز ما يستند إليه الفكر الحداثي للتشكيك في صحة جمع القرآن، فإنه يتركز في محاولة توظيف أمرين:

أحدهما: موقف ابن مسعود من الجمع الذي تم في عهد عثمان. حيث يحاول «أركون» أن يبني موقف ابن مسعود على أنه كان يمتلك «وثيقة» تخالف في مخيال «أركون» ما قام عثمان بجمعه، وهو الأمر الذي يجعل من عثمان مُداناً يُشكَّك في صحة ما أمر بجمعه، لأنه قد أمر -كما يقول «أركون»- بـ(حذف مجموعة ابن مسعود المهمة جداً وهو صحابي جليل)؟![2].

والأمر الآخر: موقف الشيعة من المصحف العثماني.

وهو تشكيك قديم لم تسفر بحوث الفكر الحداثي عن جديد حوله إلا إعادة اجترارها دون أية إضافات ودون محاولة عرضها على منهجية «النقد التاريخي» الذي يفرضه على الموقف السني فقط. حيث نجد التفريق في المنهجية المدّعاة، وهو الأمر الذي

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية - محمد أركون: ١٢٦.

(٢) الفكر العربي - محمد أركون - ترجمة عادل العوا: ٣١. وانظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد - له: ٨٥.
وقد ذكر السبكي في طبقات الشافعية الكبرى: (٣/ ٢٦) أن الشيعة ببغداد سنة (٣٩٨هـ) أخرجوا مصحفاً مخالفاً لبقية المصاحف وزعموا أنه مصحف ابن مسعود! فثار عليهم أهل السنة وأحرقوه.

يؤكِّد لنا أن الشاغل البحثي لدى الفكر الحداثي هو الشاغل الأيديولوجي، المتمثل في توظيف الادعاءات للتفكيك والهدم، وليس هو الشاغل المعرفي «الإبستمولوجي» لبناء المعرفة على الحقائق؟!

فأما موقف ابن مسعود رضي الله عنه فسيأتي في موضعه وسياقه المناسب.[1]

وأما موقف الشيعة فإنه موقف مضطرب لا يمكن الاستناد إليه، إذ أصحابه مختلفون في إثبات التغيير الذي يدّعونه على القرآن[2]: بين القول بأنه رفع إلى السماء ولم يبق منه شيء في الأرض كما قالت به الهشامية، أو قول من يقول منهم إن النقص وقع فيه بإسقاط ما يدل على إمامة الأئمة وبقي ما يتفقون فيه مع أهل السنة على كونه قرآناً، أو القول بأن التحريف وقع في تأويله لا في تنزيله، أو القول بأنه ليس للشيعة قرآن غير ما في أيدي أهل السنة وأن أعداءهم هم من نسب إلى مذهبهم هذه المقالة ليبغِّضَ مذهبهم إلى الناس.

فقد ذكر «المفيد»[3] أن (الأخبار قد جاءت مستفيضة عن أئمة الهدى من آل محمد ﷺ باختلاف القرآن وما أحدثه بعض الظالمين فيه من الحذف والنقصان. فأما القول في التأليف فالموجود يقضي فيه بتقديم المتأخر وتأخير المتقدم، ومن عرف الناسخ والمنسوخ والمكي والمدني لم يرتب بما ذكرناه. وأما النقصان فإن العقول لا تحيله ولا تمنع من وقوعه)، ثم قال بأن هذا هو ما (ذهب إليه جماعة من متكلمي الإمامية وأهل الفقه منهم والاعتبار).[4]

---

(١) انظر: ما يأتي من هذا الفصل.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - لأبي الحسن الأشعري:١/ ١١٩-١٢٠، وانظر الشيعة والتصحيح - د.موسى الموسوي: ١٣٠-١٣٦.

(٣) محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف عند الشيعة بـ«الشيخ المفيد» (٣٣٦-٤١٣هـ) يعد أحد أبرز علماء الشيعة الإثني عشرية ومحدثيها، وتعد كتبه معتبرة لدى الشيعة وأحد المصادر المعتبرة في مذهب الشيعة الإثني عشرية.

(٤) أوائل المقالات في المذاهب المختارات - الشيخ المفيد محمد بن النعمان: ٥٤-٥٥. منشور على الموقع: www.al-shia.com

وبناء على هذا الرأي ألّف «النوري الطبرسي»[1] كتابه الذي سماه: (فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب).[2]

وقال «المفيد»: (وقال جماعة من أهل الإمامة إنه لم ينقص من كلمة ولا آية ولا سورة، ولكن حذف ما كان مثبتاً في مصحف أمير المؤمنين عليه السلام من تأويله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله، وذلك ما كان ثابتاً منزلاً وإن لم يكن من جملة كلام الله تعالى).[3] وهو ما يذهب إليه «أبو القاسم الخوئي»[4] ويحمل الروايات التي في «أصول الكافي» لـ«الكليني» التي فيها دعوى ومزاعم تعمد إسقاط أسماء الأئمة من الآيات التي تبين منزلتهم وتخصهم بالإمامة - على ذلك. حيث يقول:(إن بعض التنزيل كان من قبيل التفسير للقرآن وليس من القرآن نفسه، فلا بد من حمل هذه الروايات على أن ذكر أسماء الأئمة في التنزيل من هذا القبيل).[5]

وفي الطرف المقابل للقول الذي نصره «النوري الطبرسي» نجد «علي الكوراني العاملي»[6] ينكر أن يكون القول بالتحريف والتغيير في القرآن هو مذهب الشيعة. ويزعم أن الفكر السني هو من نسب هذا القول إلى الشيعة.![7]

ويذكر «محمد جواد مغنية»[8] أن القول بالنقص في القرآن قد كان قال به أفراد من

---

(١) حسين بن محمد تقي النوري الطبرسي (١٢٥٤-١٣٢٠هـ) ولد بإيران ومات بالنجف، يعد من علماء الشيعة الإثني عشرية ورجالاتهم الكبار.

(٢) انظر: مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة - د.ناصر بن عبد الله القفاري :١/ ١٨٠-١٨٩.

(٣) المرجع السابق: ٥٥-٥٦.

(٤) أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي الخوئي (١٨٩٩-١٩٩٢م) كان يترأس الحوزة العلمية في النجف بالعراق ويمثل المرجع الديني للشيعة الإثني عشرية. ولما توفي خلفه في زعامة الحوزة والمرجعية الدينية علي السيستاني.

(٥) البيان في تفسير القرآن - أبو القاسم الخوئي: ٢٣٩.

(٦) رجل دين شيعي (١٩٤٤م-...) ولد بلبنان، والعاملي نسبة إلى جبل عامل الذي درس فيه، ثم انتقل إلى قمّ بعد الثورة الخمينية. اشتهر بظهوره الإعلامي في النقاشات والحوارات التي بين السنة والشيعة.

(٧) انظر: تدوين القرآن - علي الكوراني العاملي: منشور على الموقع: www.al-islam.org

(٨) مفكر شيعي لبناني (١٣٢٢-١٤٠٠هـ) وتولى القضاء في بيروت للمذهب الجعفري، له عدد من المؤلفات التي يدافع فيها عن التشيع ويدعو فيها إلى التقارب معه.

الشيعة في العصر البائد (وأنكر عليهم يومذاك المحققون وخرجوا بكلمة قاطعة أن ما بين الدفتين هو القرآن المنزل دون زيادة أو نقصان).[1]

ويذهب فريق منهم إلى أن الإجماع وقع على وجوب العمل بـ«المصحف العثماني» سواء دخله التغيير أو لا. حيث يقول «الفاضل التوني»[2]: (الظاهر تحقق الإجماع على وجوب العمل بها في أيدينا، سواء كان مغيراً أو لا. وفي بعض الأخبار تصريح بوجوب العمل به إلى ظهور القائم من آل محمد).[3]

ولعل هذا الاضطراب في موقف الشيعة ووضوح كون النزعة الطائفية لديهم هي مستندهم الوحيد في محاولة إثبات التحريف، وهي كذلك سبب اضطراب موقفهم؛ هو ما حدا بـ«الجابري» إلى الإعراض عن أن يكون زعم الشيعة أحد مستنداته في دعوى (النقصان والزيادة) في المصحف العثماني.[4]

إذ خلص «الجابري» من ذلك إلى القول بأن (ما ينسب إلى المصادر الشيعية فأمره واضح. إنه ينحصر أو يكاد، في كون ما «ورد في القرآن» من التنصيص على أن الخليفة بعد النبي ﷺ هو ابن عمه علي بن أبي طالب قد حُذِف أو غُيّر زمن جمع القرآن. وهذا لا يمكن التثبت منه خارج المرويات والتأويلات الشيعية، الإسماعيلية منها والإمامية. والواقع أن ما أوردته بعض المصادر الشيعية من النصوص، التي قالوا عنها إنها حذفت من القرآن، هي نصوص لا ترقى إلى مستوى أسلوب القرآن، ثم إنها تتحدث عن أشياء لم تقع زمن النبوة وكأنها حدثت في عهدها، كالوصاية

---

(١) الشيعة في الميزان – محمد جواد مغنية: ٥٨.

(٢) عبد الله بن محمد التوني (توفي ١٠٧١هـ) يعرفه الحر العاملي بقوله:عالم فقيه، ومن أشهر تآليفه (الوافية) في أصول الفقه عند الشيعة الإثني عشرية، والتي وصفت بالتحقيق والتدقيق.

(٣) الوافية في أصول الفقه – الفاضل التوني – تحقيق محمد حسين الرضوي الكشميري: ١٢٣. منشور على الموقع: www.u-of-islam.net

(٤) انظر: مدخل إلى القرآن الكريم – محمد عابد الجابري :٢١٩-٢٢٢، ٢٢٦-٢٢٨.

والخلافة وما يتصل بهما. إن الأمر يتعلق بمسائل سياسية، والقرآن لم يخض في مثل هذه المسائل قط).[1]

وأما «أركون» فإنه يرجع هذا الاضطراب عند الشيعة إلى قيامهم بالتواطؤ مع السنة منذ القرن الرابع الهجري على إيقاف الصراع حول قضية جمع القرآن لئلا يضر بمصالحهم، وهو الأمر الذي جعلهم يَدَعون مواصلة الجهر بما قالت به أوائلهم وعلى رأسهم الفرقة «الهشامية» التي ادّعت أن القرآن قد رفع فلم يبقَ منه شيء. يقول «أركون»: (القرآن لم يثبت كلياً أو نهائياً في عهد عثمان على عكس ما نظن. وإنما ظل الصراع حوله محتدماً حتى القرن الرابع الهجري حين أغلق نهائياً باتفاق ضمني بين السنة والشيعة. وذلك لأن استمرارية الصراع كانت ستضر بكلا الطرفين. بعدئذٍ أصبح معتبراً كنص نهائي لا يمكن أن نضيف إليه أي شيء أو نحذف منه أي شيء).![2]

وفي حين ينتقد «الجابري» مرويات المصادر الشيعية التي تزعم حصول التغيير في القرآن - يعود إلى ما ذُكر من مرويات في المصادر السنية مما يظن أنه يتحدث عن حصول النقصان والزيادة في المصحف الذي جمع في عهد عثمان رضي الله عنه، ليقول إنه يطرح إشكاليات عدة تدعو إلى احتمال حدوث التغيير بزيادة أو نقصان فيما قبل المصحف العثماني!، وأنه تم جمع المصحف العثماني على هذا الأساس أي بعد أن حدث التغيير. ثمّ بعد جمع عثمان رضي الله عنه بقي كما هو إلى زمن الناس اليوم؟!![3]

يقول «الجابري»: (وخلاصة الأمر أنه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن كما هو في المصحف بين أيدي الناس منذ جمعه زمن عثمان. أما قبل ذلك فالقرآن كان مفرقاً في «صحف» وفي صدور الصحابة. ومن المؤكد أن ما كان يتوفر عليه هذا

(١) المرجع نفسه: ٢٢٨-٢٢٩.
(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - محمد أركون: ١١٤-هامش.
(٣) انظر: المرجع نفسه: ٢٢٩-٢٣٢.

الصحابي أو ذاك من القرآن - مكتوباً أو محفوظاً - كان يختلف عما كان عند غيره كمّاً وترتيباً. ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه، زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين. وهذا لا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] فالقرآن نفسه ينصّ على إمكانية النسيان والتبديل والحذف والنسخ)!!.[١]

إن «الجابري» هنا يقفز على ما يمكن أن تزوده به «معطياته التاريخية» حول جمع القرآن، ويتخطاها لكي يصل إلى النتيجة التي يريدها هو، إذ لم يستطع توفيرها من خلال كل تلك المعطيات التاريخية؟! وهذا ما يجعله يتناقض مع نفسه! ويتبين لنا ذلك من خلال أمرٍ حاول أن يثير الإشكالية من خلاله ويستنطقه، وتخبط في تخمين ما يمكنه توظيفه من خلاله في التشكيك في جمع القرآن:

هذا الأمر، هو ما يتعلق بالقرآن المكي وكيف تم نقله بعد الهجرة! يقول «الجابري»: (هناك مسألة أخرى لم تهتم بها مصادرنا الاهتمام الذي تستحقه، وهي الكيفية التي تمَّ بها نقل القرآن المكي المكتوب في الصحف من مكة إلى المدينة بعد الهجرة. يمكن القول من الناحية المبدئية إن الاعتماد في تحمّل القرآن كان على الحفظ في الصدور. ومع ذلك فالروايات تنص على أن القرآن جمع من «الصحف». نعم هناك أخبار تشير إلى ترحيل هذه الصحف سراً على مراحل، قبل فتح مكة، وأما بعد ذلك فالمسألة لم تعد مطروحة).[٢]!! ويضيف «الجابري» إلى هذا قوله: (هذا مع العلم أن إمكانية «سقوط آيات أو سور» كانت أكثر احتمالاً في القرآن المكي منها في المدني، نظراً للظروف القاسية التي عاناها الرسول والمسلمون في مكة قبل الهجرة، ونظراً أيضاً لأن الانتقال بالقرآن المكي إلى المدينة بعد الهجرة وقبل فتح مكة كان يتم في ظروف بالغة الصعوبة).!![٣]

---

(١) المرجع نفسه: ٢٣٢.

(٢) المرجع نفسه: ٢١٩.

(٣) نفسه: ٢٢٩.

إنّ «الجابري» يفوته هنا أو هكذا هو يريد! أنّ النبي ﷺ مكث حياته كلها يعرض عليه جبريل عليه السلام القرآن ويستثبته من جبريل، ويعرضه هو ﷺ على أصحابه ويستثبته منه أصحابه.

وفاته كذلك أو هكذا يريد! أنّ الهجرة كانت في حياة النبي ﷺ وليست بعد وفاته حتى يكون هناك احتمال لضياع شيء من القرآن عند الانتقال من مكة إلى المدينة..!! إلا إن كان «الجابري» يريد من ذلك التشكيك في نقل النبي ﷺ للقرآن وأن يكون قد نسي ما «أنزل» عليه من القرآن في مكة ؟! فهو أمر آخر لا يفصح عنه «الجابري».!

لكن ما نتبينه أن «الجابري» يعتبر أن النسخ الحاصل في الزمن النبوي وبإرادة الله تعالى هو كالنسيان والتبديل والحذف والإسقاط! ويعتبر أن قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦] وقوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنسَى ۝٦ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى﴾ [الأعلى: ٦، ٧]؛ دليل على ذلك حيث يقول عند هذه الآيات: (فالقرآن نفسه ينصّ على إمكانية النسيان والتبديل والحذف والنسخ).![١] وهو استدلال غريب حقاً، فإن هذا النسخ من الله تعالى تم بإرادته فهو من تكلم به وهو من ينسخ منه ما شاء، وليس يتعارض مع وعده تعالى بحفظ كتابه من التغيير. وأما الذي يتعارض مع وعده بحفظ كتابه فهو القول باحتمال إحداث الزيادة والنقص فيه من قِبل الخلق.

** ** **

(١) مدخل إلى القرآن الكريم - محمد عابد الجابري: ٢٣٢، وانظر: ٢٢٥-٢٢٦.

فأما مصادر أهل السنة والحق في جمع القرآن وترتيب آياته وسوره فإنَّ الروايات الموثوقة والمعطيات التاريخية الواقعة تؤكد بها لا شك فيه بأن القرآن وصل إلينا كما أوحي به إلى النبي ﷺ، وأن وعد الله تعالى بحفظه قد تحقق وأنه باقٍ محفوظ إلى أن يُرفع في آخر الزمان، وأنه قد تمت كتابته في حياة رسول الله ﷺ مرتَّب الآيات وكان ترتيب سوره مشهوراً بينهم كذلك. يقول زيد بن ثابت رضي الله عنه:(كنا عند رسول الله ﷺ نؤلِّف القرآن من الرِّقَاع)،[1] بمعنى وضع ما نزل من الآيات المتفرقة في مواضعها من سورها بإشارة النبي ﷺ.[2]

وإنما لم يكن مجموعاً في مصحف، كما قال زيد بن ثابت رضي الله عنه:(قُبض النبي ﷺ ولم يكن القرآن جُمع في شيء).[3] وعلة ذلك ظاهرة، كما قال الخطابي :(إنما لم يَجْمع ﷺ القرآن في المصحف لما كان يترقَّبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته، فلما انقضى نزوله بوفاته ألهم الله الخلفاء الراشدين ذلك وفاءً بوعده الصادق بضمان حفظه على هذه الأمة، فكان ابتداء ذلك على يد الصديق بمشورة عمر).[4]

فجُمع في الصحف بأمر أبي بكر رضي الله عنه كما حدَّث زيد بن ثابت رضي الله عنه، قال: (أرسل إليَّ أبو بكر مقتلَ أهل اليمامة، فإذا عمر عنده، فقال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال :إن القتل قد استحرَّ بقرَّاء القرآن، وإني أخشى أن يستحرَّ القتل بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن.. قال زيد: قال أبو بكر إنك

---

(١) رواه الترمذي في سننه :ك المناقب – ب في فضل الشام واليمن: ح (٣٩٥٤) وحسنه، وأحمد في مسنده: ٥/ ١٨٤، والحاكم في مستدركه: ك التفسير :جمع القرآن لم يكن مرة واحدة :٢/ ٢٢٩ وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي. وصححه الألباني في صحيح الترمذي: ٣/ ٥٩٨ وفي السلسلة الصحيحة: ٢/ ٢١ :ح (٥٠٣). وانظر ما رواه البخاري في صحيحه عن زيد من أمر النبي ﷺ له بكتابة القرآن:ك التفسير–ب «لا يستوي القاعدون من المؤمنين»، وك فضائل القرآن–ب كاتب النبي ﷺ.

(٢) انظر: دلائل النبوة – للبيهقي :٧/ ١٤٧، والإتقان في علوم القرآن – للسيوطي: ٢/ ٣٧٨.

(٣) نقله الحافظ ابن حجر في الفتح: ٩/ ١٢.

(٤) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري – للخطابي :٣/ ١٨٥٦–١٨٥٨.

شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ فتتبَّع القرآن فاجمعه.. فتتبَّعت القرآن أجمعه من العُسُب واللِّخاف وصدور الرجال.. فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنت عمر).[1]

وقد قال علي رضي الله عنه:(أعظم الناس في المصاحف أجراً أبو بكر، رحمة الله على أبي بكر، هو أول من جمع كتاب الله).[2]

وكان أبو بكر رضي الله عنه قد أمر بالتحوّط في ذلك، وقال لعمر وزيد :(اقعدا على باب المسجد، فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه).[3] قال ابن حجر: (وكأن المراد بالشاهدين الحفظ والكتاب، أو المراد يشهدان على أن ذلك المكتوب كتب بين يدي رسول الله ﷺ.. وكان غرضهم ألا يكتب إلا عين ما كتب بين يدي النبي ﷺ، لا من مجرد الحفظ)، [4] وكذا قال أبو شامة :(وكان غرضهم ألا يكتب إلا عين ما كتب بين يدي النبي ﷺ، لا مجرد الحفظ.. ولذلك قال في آخر سورة التوبة :لم أجدها مع غيره، أي لم أجدها مكتوبة مع غيره، لأنه كان لا يكتفي بالحفظ دون الكتابة).[5]

وقيل المراد بالشاهدين؛ شاهدي عدل يشهدان على أن ذلك مما عرض على النبي ﷺ عام وفاته على العرضة الأخيرة.[6]

وكلا المرادين يدل على تمام التحوّط الذي كان عند جمع القرآن.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه: ك فضائل القرآن: ب جمع القرآن: ح (٤٩٨٦).
(٢) رواه ابن أبي داود في كتاب المصاحف :١/ ١٦٦: ح (١٧)، ورواه أحمد بنحوه في فضائل الصحابة: ١/ ٢٣٠، ٢٥٤، وحسّن الحافظ ابن حجر إسناده في الفتح :٩/ ١٢.
(٣) رواه ابن أبي داود في كتاب المصاحف: ١/ ١٨١: ح (١٨)، وقال السيوطي في الإتقان: ٢/ ٣٨٣: رجاله ثقات، وانظر فتح الباري - لابن حجر: ٩/ ١٤-١٦.
(٤) فتح الباري: ٩/ ١٤-١٥.
(٥) المرشد الوجيز في علوم تتعلق بالقرآن العزيز - لأبي شامة: ٥٧، ٥٩-٦٠.
(٦) انظر: الإتقان في علوم القرآن - للسيوطي: ٢/ ٣٨٤-٣٨٥.

ثمّ استُكمل تمام الجمع في عهد عثمان رضي الله عنه، وقد قيل إنما كان جمع عثمان رضي الله عنه برتيب سوره، كما ذهب إليه الحاكم.[1]

والحق أن ترتيب السور على ما هو عليه المصحف العثماني قد كان مشتهراً بين الصحابة في العهد النبوي كما سيأتي توضيحه. والروايات تدل على أن جمع عثمان رضي الله عنه كان أبلغ من مجرد ترتيب سور المصحف على ما كان مشتهراً في العهد النبوي. فإنه إذا كان غرض جمعه في عهد أبي بكر لئلا يضيع منه شيء مما تم في العرضة الأخيرة مع تقادم العهد وانقراض قراء الصحابة، فقد كان غرض جمعه في عهد عثمان كتابته برسم يحفظ طريقة قراءته وأدائه كما أدّاه رسول الله ﷺ قبل أن ينقرض من بقي من قراء الصحابة العالِمين بذلك.

عن أنس رضي الله عنه: (أن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قدم على عثمان، وكان يُغازي أهل الشام في فَرْج أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال لعثمان: أدرك الأمة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى. فأرسل إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك. فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف. وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنه إنما نزل بلسانهم. ففعلوا، حتى إذا نسخوا المصاحف ردَّ عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يُحْرَق).[2]

فالرواية تدل على التالي: أن ما قام به عثمان رضي الله عنه هو نسخ ما في الصحف التي جمعت في عهد أبي بكر رضي الله عنه دون تغيير، في مصحف واحد مجموع مرتب السور، وكانت تلك الصحف هي عمدتهم في ذلك، ومراجعة التثبت من تطابق كتابة

(١) انظر: المستدرك - للحاكم: ٢/ ٢٢٩.

(٢) رواه البخاري في صحيحه: ك فضائل القرآن - ب جمع القرآن: ح (٤٩٨٧).

الآيات مع طريقة قراءتها فإذا حصل اختلاف في ذلك فليكتب بلسان قريش بالكيفية التي تنطق بها قريش لأنه إنما نزل بلسانهم. ومن أمثلة ذلك ما ذكره ابن شهاب الزهري قال: (فاختلفوا يومئذٍ في «التابوت والتابوه»، فقال القرشيون: التابوت، وقال زيد: التابوه، فرفع اختلافهم إلى عثمان فقال اكتبوه «التابوت» فإنه نزل بلسان قريش).[1]

ثم كان الإلزام بعد ذلك بما يوافق هذه المصاحف وإلغاء ما ليس كذلك، وأخذهم بمصحف لا تقديم فيه ولا تأخير، ولا تأويل أُثبت مع تنـزيل، ولا منسوخ تلاوته كتب مع مثبت رسمه ومفروض قراءته وحفظه، خشية دخول الفساد والشبهة على من يأتي بعد.[2] فأمر عثمان رضي الله عنه بإحراق المصاحف التي كانت عند بعض الصحابة كابن مسعود وأبيّ بن كعب لأنها كانت لا تخلو من تأويل أثبت مع تنزيل كما كان عند ابن مسعود في آية كفارة اليمين (فصيام ثلاثة أيام متتابعات)، أو كتب مع القرآن غيره مما ظنّ صاحبه أنه من القرآن كما كان في مصحف أبيّ بن كعب، وهي مصاحف لم يقع عليها ما وقع على ما ثُبِّت بأمر عثمان من الإجماع، فقد وقع عليه إجماع الخلفاء الراشدين الأربعة، ذلك أنه قد نُسخ مما جُمع في عهد أبي بكر فوقع عليه اتفاق أبي بكر وعمر وعثمان وأثنى عليه علي كما تقدم من قوله في جمع أبي بكر، وكذلك قال علي عن عثمان وأنه ممن شارك معهم في الجمع الذي أمر به عثمان: (لا تقولوا في عثمان إلا خيراً، فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملأ منّا. قال: ما تقولون في هذه القراءة، فقد بلغني أن بعضهم يقول إن قراءتي خير من قراءتك، وهذا يكاد يكون كفراً. قلنا: فما ترى، قال: أرى أن نجمع الناس على مصحفٍ واحد فلا يكون فُرقة ولا اختلاف. قلنا: فنِعْمَ ما رأيت).[3]

(١) رواه الترمذي في سننه: ك تفسير القرآن - ب ومن سورة التوبة: ح (٣١٠٤) وصحح إسناده إلى الزهري. وانظر: فتح الباري - لابن حجر: ٩/ ٢٠.

(٢) انظر: الإتقان في علوم القرآن - للسيوطي: ٢/ ٣٩٢.

(٣) رواه ابن أبي داود في كتاب المصاحف: ١/ ٢١٣-٢١٤: رقم (٧٧)، وصحح إسناده ابن حجر في الفتح: ٩/ ١٨، وكذا رواه البيهقي في سننه: ك الصلاة - ب الدليل على أن ما جمعته مصاحف الصحابة كله قرآن.

وقد بالغ عثمان رضي الله عنه في التحوّط لهذا النَّسْخ من الصحف المجموعة في عهد أبي بكر رضي الله عنه مع ما كان من شأن التحوّط فيها، فإذا كان من شأن التحوّط في جمع أبي بكر ألاّ يكتب شيء من القرآن إلا بشاهدين على سماعه من النبي ﷺ في العرضة الأخيرة؛ فإن عثمان زاد تحوّطاً في ألاّ يكتب إلا ما توافق كتابته طريقة تلاوته المسموعة من النبي ﷺ في العَرْضة الأخيرة. روى ابن أبي داود من طريق محمد بن سيرين عن كثير بن أفلح قال: (لما أراد عثمان أن يكتب المصاحف جمع له اثني عشر رجلاً من قريش والأنصار، فبعثوا إلى الرَّبْعة[1] التي في بيت عمر، فجيء بها، وكان عثمان يتعاهدهم، فكانوا إذا تدارؤوا في شيء أخّروه. قال محمد -يعني ابن سيرين-: فظننت أنها كانوا يؤخرونه لينظروا أحدثهم عهداً بالعَرْضة الأخيرة فيكتبونه على قوله).[2]

فهذا ما كان من شأن جمع عثمان رضي الله عنه للمصحف، فهو إنما اعتمد ما اتفق عليه الجماعة في جمع أبي بكر ولذلك لم يحرّق تلك الصحف التي جمعت في عهد أبي بكر وإنما ردها إلى حفصة لأنها لا تختلف عما كتبوه، ولم يغير مما في تلك الصحف شيئاً، وقد روى البخاري عن ابن الزبير - وكان أحد النفر الذين أمرهم عثمان بنسخ الصحف - قال: (قلت لعثمان: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٤٠] قد نسختها الآية الأخرى، فلِمَ تكتبها؟ قال: يا ابن أخي لا أغيّر شيئاً منه من مكانه).[3]

فعثمان رضي الله عنه إنما حرّق صحف الأفراد الأخرى لأنها لم يتوفر فيها اتفاق الجماعة كما توفر في المصحف الذي أمر بجمعه، وقد كان فيها ما لم يكن في العرضة الأخيرة على النبي

(١) الصندوق المربّع الذي حفظت فيه الصحف التي جمعت في عهد أبي بكر. انظر: القاموس - مادة (ربع)، وانظر البداية والنهاية لابن كثير :٢/ ١٨٩.

(٢) رواه ابن أبي داود في المصاحف :١/ ٢٢١، وصحح إسناده ابن كثير في فضائل القرآن:٣٩، وانظر فتح الباري لابن حجر:٩/ ١٩.

(٣) رواه البخاري في صحيحه: ح (٤٥٣٠)، وانظر ح (٤٥٣٦).

ﷺ فجمعت شيئاً من المنسوخ وما ليس من القرآن من مثل ما كان في مصحف أبي بن كعب رضي الله عنه: (اللهم إنا نستعينك ونستغفرك، ونثني عليك ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك).[1] وظاهرٌ أن هذا لا يرقى إلى أسلوب القرآن أصلاً، وقد يشتبه على بعض الصحابة شيء من حديثه ﷺ فيختلط مع القرآن، كما وقع شيء من ذلك في زمنه ﷺ فيبينه لهم على أنه ليس من القرآن، فقد جاء عن أبي بن كعب رضي الله عنه أنه قال: (كنا نرى هذا من القرآن، يعني «لو أن لابن آدم وادياً من ذهب..»،حتى نزلت ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾).[2] ولذلك نهاهم النبيﷺ أن يكتبوا حديثه لئلا يختلط بالقرآن.

وقد تلقى الصحابة رضي الله عنهم هذا الصنيع من عثمان رضي الله عنه بالقبول، وحمدوا له ذلك، كما جاء عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص أنه قال: (أدركت أصحاب رسول الله ﷺ متوافرين، فما رأيت أحداً منهم عاب ما صنع عثمان رضي الله عنه في المصاحف).[3]

وأما ما كان من شأن اعتراض عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فها هنا أمران:

أحدهما: اعتراضه على ترك توليته هو كتابة المصاحف مع كونه أعلم الناس بالقرآن.

والثاني: ما رُوي عنه من اعتراضه على أن تكون المعوذتان من القرآن.

فأما الأول: فإنه كان قد شقّ عليه صرفه عن أن يتولى هو شأن كتابة المصاحف، وأن يسند هذا الأمر إلى زيد بن ثابت وهو أصغر منه مع كون ابن مسعود أسبق منه إسلاماً وتلقياً للقرآن عن النبي ﷺ. فكان يرى أنه أولى بذلك من زيد لأجل ذلك، ولذلك قال: (يا معشر المسلمين أُعزل عن نسخ كتابة المصاحف ويتولاها رجل والله لقد أسلمت وإنه لفي صلب رجل كافر. يريد زيد بن ثابت).[4]

(١) انظر: الإتقان في علوم القرآن - للسيوطي :٢/ ٤٢٣.
(٢) رواه البخاري في صحيحه: ك الرقاق - ب ما يتقى من فتنة المال: ح (٦٤٤٠). وانظر فتح الباري لابن حجر:١١/ ٢٥٧-٢٥٨.
(٣) أخرجه عمر بن شبّة في تاريخ المدينة: ٣/ ١٠٠٤. وانظر فتح الباري لابن حجر: ٩/ ١٩.
(٤) رواه الترمذي في سننه: ك تفسير القرآن - ب ومن سورة التوبة: ح (٣٠١٤) وقال: حديث حسن صحيح.

ولا يخفى شأن ابن مسعود رضي الله عنه ومكانته في العلم بالقرآن وعنايته به وتزكية النبي ﷺ له بذلك. ولكن اعتُذِرَ لعثمان بأنه فَعَلَه بالمدينة وكان عبد الله بالكوفة ولم يُرِد عثمان أن يؤخر ما عزم عليه من ذلك إلى أن يرسل إليه ليحضر، وأيضاً فإنّ عثمان إنما كان مقتدياً في ذلك بالنبي ﷺ حيث ائتمن زيداً على كتابة الوحي، ومقتدياً بالشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهم حيث اعتمد نسخ الصحف التي كانت جمعت في عهد أبي بكر ليجعلها في مصحف إمام، وكان الذي نسخ ذلك في عهد أبي بكر هو زيد بن ثابت لكونه كان كاتب الوحي وأحدث القوم بالعرضة الأخيرة التي عرضها النبي ﷺ عام توفي على جبريل، ولم يعترض ابن مسعود على ذلك آنذاك، فكانت لزيد من هذه الجهة أولية ليست لغيره. ثم إنه لا يعرف أن ابن مسعود رضي الله عنه كان من كتبة الوحي في العهد النبوي، ولكنه اشتهر في العهد النبوي بأنه من القراء، فابن مسعود إمام في الأداء وزيد إمام في الرسم.[1]

وقد أخرج الترمذي عن ابن شهاب الزهري قال: (فبلغني أن ذلك كرهه من مقالة عبد الله بن مسعود رجال من أفاضل أصحاب النبي ﷺ).[2]

وأما ما كان من ابن مسعود رضي الله عنه في شأن المعوذتين وما رُوي عنه من قوله إنهما ليستا من كتاب الله![3] فقد ذهب جمع من العلماء إلى أن هذا لم يثبت عنه بل هو كذب باطل، كابن حزم والنووي وغيرهما، إلا أنّ الحافظ ابن حجر قرّر أن الرواية عن ابن مسعود في ذلك صحيحة وهي تحتمل التأويل.[4]

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء-للذهبي:١/ ٤٨٨،فتح الباري - لابن حجر :٩/ ١٩-٢٢، وانظر المقنع في معرفة رسوم مصاحف أهل الأمصار-لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني:١٢١-١٢٢.

(٢) رواه الترمذي في سننه: ك تفسير القرآن - ب ومن سورة التوبة: ح (٣١٠٤) وصحح إسناده إلى الزهري.

(٣) رواه الطبراني في الكبير: ٩/ ٢٦٨، وعمر بن شبّة في تاريخ المدينة: ٣/ ١٠١٠-١٠١١، وعبدالله بن الإمام أحمد في الزيادات على المسند. وأما مسند الإمام أحمد فإنما فيه أنه كان لا يكتبها في مصحفه:٥/ ١٢٩. وانظر تفسير ابن كثير عند أول تفسير المعوذتين وفتح الباري لابن حجر:٨/ ٧٤٢.

(٤) انظر: فتح الباري - لابن حجر:٨/ ٧٤٢-٧٤٣، وهو ما يدل عليه ظاهر صنيع أبي جعفر الطحاوي في مشكل الآثار:١/ ١١١ باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله ﷺ في المعوذتين وما روي عنه ما يوجب أنهما من القرآن.

فإن كان هذا ثابتاً عنه رضي الله عنه فلا شك أن هذا كان منه أول الأمر بحسب ما بلغه من العلم، وقد علم غيره ما لم يعلمه، ومن علم حجة على من لم يعلم، وقد وقع إجماع الصحابة على صحة ما ثُبِّت في المصحف وأنه هو الموافق لما كانت عليه العرضة الأخيرة على النبي ﷺ دون ما خالفه، وعلى رأسهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وقرّاء الصحابة السبعة الذين تنتهي إليهم أسانيد قراءات القرآن: عثمان وعلي وأبيّ بن كعب وزيد بن ثابت وأبو الدرداء وأبو موسى الأشعري،[1] ولم يتابع ابن مسعود رضي الله عنه على ذلك أحد من الصحابة كما قال البزار.[2] وعن زرِّ بن حُبيش قال: (سألت أبيَّ بن كعب عن المعوذتين، قلت: يا أبا المنذر إن أخاك ابن مسعود يقول كذا وكذا. فقال أبيٌّ: سألت رسول الله ﷺ، فقال لي: قيل لي فقلتُ. قال: فنحن نقول كما قال رسول الله ﷺ).[3] ثمّ إنه قد صحّ عن النبي ﷺ أنه قرأ بهما في الصلاة.[4]

ولكنّ المتجه أنّ ابنَ مسعود رضي الله عنه قد رجع عن رأيه بعد أن بلغه العلم بالثابت عن رسول الله ﷺ في هذا الشأن. والدليل على ذلك أمران: الأول: أن أسانيد القراءات الثابتة التي ينتهي سندها إلى ابن مسعود رضي الله عنه فيها إثبات المعوذتين وبقية سور القرآن كما هو في المصحف الإمام، كما في قراءة عاصم بن أبي النجود عن زر بن حبيش عن ابن مسعود رضي الله عنه، وهذه الطريق أقوى الطرق الثابتة عن ابن مسعود وبها استدل ابن حزم على إبطال ما روي عن ابن مسعود من نفي أن تكون المعوذتين من القرآن.[5] والطرق الأخرى عن ابن مسعود الثابتة عند علماء القراءات طريق حمزة الكوفي عن حمران بن أعين عن عبيد بن نضيلة الخزاعي عن ابن مسعود، وطريق الكسائي عن حمزة بسنده عن ابن مسعود.[6]

---

(١) انظر في عدّهم: طبقات القراء - للذهبي: ١/ ٥-١٩.

(٢) انظر: فتح الباري - لابن حجر: ٨/ ٧٤٢.

(٣) رواه البخاري في صحيحه: ك التفسير: ح (٤٩٧٦ و٤٦٧٧). وانظر ما أخرجه ابن أبي داود في كتاب المصاحف من إنكار أبي الدرداء على ابن مسعود: رقم (١٨).

(٤) رواه مسلم في صحيحه من حديث عقبة بن عامر: ح (٨١٤).

(٥) انظر المحلى لابن حزم: ١/ ١٣.

(٦) انظر: الموضح في وجوه القراءات وعللها لابن أبي مريم: ١/ ١١٩-١٢٣، وغاية الاختصار في قراءات العشرة أئمة الأمصار للعطار: ١/ ٥٢-٦٢، والنشر في القراءات العشر لابن الجزري: ١/ ١٤٦-١٦٧.

والثاني: أن أصحاب ابن مسعود رضي الله عنه؛ علقمة بن قيس والأسود بن يزيد وعبيدة السلماني ومسروق الأجدع وأبو ميسرة بن شرحبيل والحارث بن قيس، وهم الذين انتهى إليهم علمه ونقلوه إلى الناس من بعده لا يعرف عنهم أنهم نقلوا عنه القول بنفي أن تكون المعوذتان من القرآن بل كانوا يقرئون الناس القرآن كما في المصحف الإمام ومن طريقهم أخذ حمزة الكوفي قراءته كما تقدم. وقال إبراهيم النخعي: (قلت للأسود يعني ابن يزيد: من القرآن هما؟ قال نعم. يعني المعوذتين)، وكان الشعبي يقول: المعوذتان من القرآن.[1] وقد كان النخعي والشعبي أعلم أهل الكوفة بأصحاب ابن مسعود وطريقتهم وبمذهب ابن مسعود. كما قال علي بن المديني والبيهقي.[2]

ولأجل هذا صرح عدد من العلماء أن ابن مسعود قد رجع عن رأيه الأول كابن أبي داود والذهبي وابن كثير رحمهم الله.[3]

** ** **

وأما كون ترتيب سوره على هذا الترتيب الذي في مصحف عثمان رضي الله عنه فإن الأحاديث والآثار تشهد بأنه هكذا كان مشتهراً بين الصحابة على عهد رسول الله ﷺ وأنه مأخوذ عنه ﷺ، كحديث واثلة بن الأسقع أن رسول الله ﷺ قال: (أعطيت مكان التوراة السبع الطُّوَل، وأعطيت مكان الزبور المئين، وأعطيت مكان الإنجيل المثاني، وفُضِّلت بالمفصَّل)،[4] وحديث أوس بن أبي أوس حذيفة الثقفي قال :(كنت في الوفد الذين أسلموا من ثقيف.. وفيه: فقال لنا رسول الله ﷺ: طرأ عليَّ حزبي من القرآن فأردت ألا أخرج حتى أقضيه. فسألنا أصحاب رسول الله ﷺ قلنا: كيف تحزِّبون القرآن؟ قالوا نحزِّبه ثلاث سور،

(١) رواهما ابن أبي شيبة في مصنفه: رقم (٣٠١٩٧).

(٢) انظر: العلل لابن المديني:٥٢، وسنن البيهقي:٦/ ٢٥٦.

(٣) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي:١/ ٤٨٨، وتفسير ابن كثير عند أول تفسير المعوذتين.

(٤) رواه أحمد في مسنده: ٤/ ١٠٧ :ح (١٧٠٢٣)، وصححه الألباني بمجموع طرقه في السلسلة الصحيحة :٣/ ٤٦٩ :ح (١٤٨٠). وانظر تفسيره في الإتقان للسيوطي :٢/ ٤١٢-٤١٤.

وخمس سور، وسبع سور، وتسع سور، وإحدى عشرة، وثلاث عشرة، وحزب المفصَّل من قٓ حتى نختم)،[1] وكقوله ﷺ :(اقرؤوا الزهراوين، البقرة وآل عمران)،[2] وقول ابن مسعود في سور بني إسرائيل والكهف ومريم وطه والأنبياء،وذكرها كما استقرَّ ترتيبها: (إنهن من العِتاق الأول، وهنّ من تِلادي).[3] وغير ذلك من الأحاديث الكثيرة. وعليها اعتمد كثير من العلماء على أن ترتيب السور توقيفي مأخوذ عن النبي ﷺ، كما ذهب إليه السيوطي ونقله عن أبي بكر بن الأنباري والكرماني والطيبي والبيهقي وأبي جعفر النحاس وابن الحصَّار وغيرهم.[4]

** *** **

إننا نخلص من كل ما تقدم إلى أن الفكر الحداثي حاول إنكار الحقائق التاريخية الثابتة، فيما يتعلق بالنص القرآني، وحاول تحريفها، لكي يصل إلى النتيجة التي صنعها هو ولم يصنعها التاريخ الواقعي. ومن ثم لم يعد التاريخ هو من يصنع الفكر وإنما الفكر هو من صنع التاريخ! في تناقض صارخ لمبادئ تاريخيتهم التي يستعملونها لأجل هدم المسلَّمات والثوابت. فإذا صارت لا تخدم الهدف الذي يسعون إليه انتقلوا إلى منهجية أخرى تسير مع أهدافهم.

** *** **

---

(١) رواه أحمد في مسنده: (٤/ ٣٤٣): ح (١٩٠٤٣)، وأبو داود في سننه: ك الصلاة - أبواب قراء القرآن وتحزيبه وترتيله - ب تحزيب القرآن. وانظر فتح الباري لابن حجر :٩/ ٤٢.

(٢) رواه مسلم في صحيحه: ك صلاة المسافرين وقصرها - ب فضل قراءة القرآن وسورة البقرة: ح (٨٠٤).

(٣) رواه البخاري في صحيحه: ك فضائل القرآن - ب تأليف القرآن: ح (٤٩٩٤).

(٤) انظر: الإتقان في علوم القرآن - للسيوطي: ٤٠٦-٤١١، فتح الباري - لابن حجر: ٩/ ٤٢.



الفصل الثالث

موقف الفكر الحداثي من السنة النبوية

□ حجية السنة النبوية ومنزلة ذلك من الإيمان بالنبوة:

السنة النبوية التي هي أقوال النبي ﷺ وأفعاله وما أقرَّه، هي وحي الله تعالى الذي بلّغه عنه نبيه ﷺ كما بلّغ عنه القرآن، غير أنّ القرآن يزيد مزية ورفعة كونه كلام الله تعالى الذي تكلم به وتعبّد الناس بتلاوته. فوحي الله تعالى إلى نبيه قسمان: وحي هو كلام رب العالمين منزل غير مخلوق، ووحي يعبِّر عنه النبي ﷺ بلفظه أو فعله أو تقريره الذي هو سنته.

فالسنة وحي كالقرآن، لا يصدر فيها النبي ﷺ عن هوى، كما قال تعالى:﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣، ٤]، وهي من كتاب الله تعالى كما سمّاها النبي ﷺ بذلك، كما في حديث «العسيف»، وفيه أن النبي ﷺ قال: (والذي نفسي بيده لأقضينَّ بينكما بكتاب الله، الوليدة والغنم ردٌّ، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام. واغد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها)، [1] فقضى بسنته وسماه قضاءً بكتاب الله. ومن هنا روى الأوزاعي عن حسان بن عطية رحمه الله أنه قال: (كان جبريل ينزل على النبي ﷺ بالسُّنَّة كما ينـزل عليه بالقرآن، يعلمه إياها كما يعلمه القرآن). [2]

---

(١) رواه البخاري في صحيحه: ك الصلح - ب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود: ح (٢٦٩٥ و٢٦٩٦)، ومسلم في صحيحه: ح (١٦٩٧ و١٦٩٨).

(٢) رواه الدارمي في سننه: ١/ ١٤٥، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة:١/ ٩٣-رقم٩٩، وبنحوه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ٣٣٢ رقم (٢٣٤٩)، وقال عنه ابن حجر في الفتح سنده صحيح: ١٣/ ٢٩١.

ولم يفرِّق الشارع بينها وبين القرآن في وجوب الإيمان ولزوم الحجية، وفي كون ذلك هو الذي يقوم عليه ركن الإيمان وأصل دين الإسلام، كما قال تعالى: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، وقال تعالى: ﴿لا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُم بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

وقد حذَّر النبي ﷺ من الاستهانة بسنته وأنَّ ذلك سبيل إلى الاستهانة بدينه الذي بعثه الله به، فقال: (لا ألفينَّ أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه أمر مما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه)،[1] وفي لفظ آخر: (ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه. ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه. ألا وإنّ ما حرَّم رسول الله ﷺ كما حرَّم الله).[2]

وقد أدرك عمران بن الحصين رضي الله عنه أناساً ممن سمَّى النبي ﷺ فحجّهم بذلك، وبيَّن أنه لولا العلم بسنة رسول الله ﷺ لما قام الناس بما أمر الله في كتابه، ولضُيِّع دينه وانتُهكت حدوده، فعن الحسن البصري أن عمران بن حصين رضي الله عنه كان جالساً ومعه أصحابه، فقال رجل من القوم: لا تحدثونا إلا بالقرآن، قال فقال له: (ادنُه فدنا، فقال: أرأيت لو وُكِلت أنت وأصحابك إلى القرآن، أكنت تجد فيه صلاة الظهر أربعاً، وصلاة العصر أربعاً، والمغرب ثلاثاً تقرأ في اثنتين؟ أرأيت لو وُكِلت أنت وأصحابك إلى القرآن، أكنت تجد الطواف بالبيت سبعاً، والطواف بالصفا والمروة؟ ثم قال: أيْ قوم، خذوا عنا

(١) رواه أبو داود في سننه: ح (٤٦٠٥)، والترمذي في سننه: ك العلم ح (٢٦٦٣)، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٢) رواه أبو داود في سننه: ح (٤٦٠٤)، والترمذي في سننه: ك العلم: ح (٢٦٦٤)، وقال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه، وبنحوه الدارمي في سننه: ١/ ١٤٤.

فإنكم والله إن لا تفعلوا لتضلُّنَّ).[1] وعن أيوب السختياني أن رجلاً قال لمطرِّف بن عبد الله الشخير: لا تحدثونا إلا بالقرآن، فقال له مطرِّف: (والله ما نريد بالقرآن بدلاً، ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منَّا).[2]

فالسنة - كما قال الإمام أحمد - تفسر الكتاب، وتعرف الكتاب وتبيِّنه،[3] وبيان السنة للقرآن إما ببيان مجمله أو بزيادة على أحكام الكتاب العزيز، كما قال ابن عبد البر رحمه الله: (البيان منه ﷺ على ضربين: بيان المجمل في الكتاب، كبيانه للصلوات الخمس في مواقيتها وسجودها وركوعها وسائر أحكامها... وبيان آخر؛ وهو زيادة على حكم الكتاب؛ كتحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها، وكتحريم الحُمُر الأهلية وكلِّ ذي نابٍ من السباع، إلى أشياء يطول ذكرها).[4]

وإذا كان الله تعالى قد تكفَّل بحفظ وحيه الذي هو كتابه وسنة نبيه ﷺ، كما قال تعالى:﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]؛ فإنَّ من لوازم هذا التكفّل بحفظه أن يهيئ له حَمَلةً يؤدونه كما سمعوه ويسلمونه إلى من بعدهم كما بلغهم، وإلا لما تمّ الوعد بالحفظ، وأولئك هم أصحاب رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم. وفي بيان هذا التلازم يقول الإمام أحمد رحمه الله في خطبة كتابه الذي صنفه في (طاعة الرسول ﷺ): (إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه بعث محمداً بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، وأنزل عليه كتابه فيه الهدى والنور لمن اتبعه، وجعل رسوله الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه، وخاصه وعامه، وناسخه ومنسوخه، وما قصد له الكتاب. فكان رسول الله ﷺ هو المعبِّر عن كتاب الله، الدال على معانيه، شاهده في ذلك أصحابه الذين ارتضاهم الله

(١) رواه الخطيب البغدادي في الكفاية في علم الرواية:٤٨، والبيهقي في دلائل النبوة:١/ ٢٥-٢٦، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ٣٣١ رقم (٢٣٤٨).

(٢) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ٣٣٢ رقم (٢٣٤٩)، وقال محققه: إسناده صحيح.

(٣) رواه عنه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله: ١/ ١٩١-١٩٢.

(٤) جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ٣٢٩-٣٣٠، وانظر: الرسالة - للشافعي: ٩١-٩٣.

لنبيه واصطفاهم له، ونقلوا ذلك عنه، فكانوا هم أعلمَ الناس برسول الله ﷺ وبما أراد الله من كتابه بمشاهدتهم، وما قصد له الكتاب. فكانوا هم المعبِّرين عن ذلك بعد رسول الله ﷺ. قال جابر: ورسول الله ﷺ بين أظهرنا، عليه ينزل القرآن، وهو يعرف تأويله، وما عمل به من شيء عملنا به).[1]

والرجوع إلى السنة النبوية والصدور عنها والتمسك بها هو حقيقة الإيمان بنبوة نبينا محمد ﷺ، وهو قائم على أساسين: الإيمان بحصول الوحي إليه على الحقيقة، والإيمان بعصمته فيما يبلغه عن الله تعالى. وهذان هما أخص خصائص النبوة، فمن لم يؤمن بلوازمهما لم يؤمن بالنبوة على الحقيقة.

ومن أنكر حجية السنة وآمن بالقرآن فقد تناقض؛[2] لأن ذلك لا يستقيم له، فإنه يلزم على قوله هذا الشكُّ في كل ما أخبر به النبي ﷺ عن ربه قرآناً وسنةً، وقد قال ﷺ: (ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء).[3]

وإذا ثبت الإيمان بنبوة النبي ﷺ فإن من لوازم ذلك التي لا يصح الإيمان بالنبوة بدونها انتفاء إمكانية أن ينطق عن الهوى، وانتفاء إمكانية أن يلتبس عليه الوحي بغيره، فالتسليم بنبوته هو مستند التسليم بما يخبر به عن ربه عز وجل.

وكذلك هو الأمر فيمن ردّ السنة لا من جهة الشك في خبر النبي ﷺ وإنما من جهة

---

(١) نقله ابن القيم في إعلام الموقعين عن رب العالمين: ٢/ ٢٩٠-٢٩١، وما ذكره من حديث جابر جزء من حديثه الطويل في ذكر حجة النبي ﷺ رواه مسلم في صحيحه: ح (١٢١٨). وانظر ما ذكره ابن حزم في: الإحكام في أصول الأحكام: ١/ ١٢٨-١٣٦.

(٢) من أشهر ما كتبه أصحاب هذا الرأي في عصرنا هذا: المقالتان اللتان كتبهما د. توفيق صدقي بعنوان (الإسلام هو القرآن وحده) ونشرتها مجلة المنار: السنة التاسعة: ع ٧، ١٢، وكتاب (أضواء على السنة المحمدية) لمحمود أبو ريّة. وانظر عرض حسن حنفي لكتاب (العودة إلى القرآن: إعادة تقييم الحديث) لأحد المفكرين الماليزيين «أحمد قاسم» في: حوار الأجيال: ٥١٣-٥٢٧.

(٣) رواه البخاري في صحيحه: ك استتابة المرتدين - ح (٦٩٣٣)، ومسلم في صحيحه: ح (١٠٦٣).

الشك في نقل الناقلين عنه، إذ ما ثبت به حصول الوحي بالقرآن وصدق وصوله إلينا يثبت به حصول الوحي بالسنة وصدق وصولها إلينا، فإن من نقل القرآن هم من نقل السنة.

وإذا كان ما يبلغه وحياً، قرآناً وسنة، فإن من لوازم ذلك أن يتحقق فيه الوعد الإلهي بحفظه وأن يهيئ الله له أسباب حفظه، ويبقى ما تركه النبي ﷺ في أمته تاماً قائماً بالحجة هادياً إلى صراط الله المستقيم إلى قيام الساعة، ويتحقق ما قاله الله تعالى:﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]، وما قاله نبيه ﷺ:(تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي)[1]، ومقتضى ذلك حفظ سنته كما حُفظ القرآن وإلا لما تحقق هذا الذي قاله النبي ﷺ.

يقول ابن القيم رحمه الله:(فلو جاز على حكمه الكذب والغلط والسهو من الرواة ولم يقم دليل على غلطه وسهو ناقله لسقط ضمان الله وكفالته لحفظه، وهذا من أعظم الباطل. ونحن لا ندعي عصمة الرواة، بل نقول إن الراوي إذا كذب أو غلط أو سها فلا بد أن يقوم دليل على ذلك، ولا بد أن يكون في الأمة من يعرف كذبه وغلطه ليتم حفظ الله لحججه وأدلته ولا تلتبس بما ليس منها).[2]

** ** **

(١) رواه مالك في الموطأ بلاغاً: ب النهي عن القول بالقدر، ورواه الحاكم في المستدرك موصولاً:١/ ٩٣ وحسّن الأرناؤوط إسناده في تخريجه لجامع الأصول:١/ ٢٧٧، وقال الألباني صحيح، انظر صحيح الجامع رقم(٢٩٣٧). وأصله في صحيح مسلم من حديث جابر بلفظ:(وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به، كتاب الله. وأنتم تسألون عني):ك الحج رقم(١٢١٨). وليس هذا الحديث فردا في حجية السنة النبوية بل النصوص من القرآن والسنة متوافرة متضافرة على حجيتها مما هو معلوم من الشريعة بالضرورة. وانظر ما أورده الأئمة في مصنفاتهم وأفردوا له أبواب الاعتصام بالكتاب والسنة. ولا يشغب على هذا الحديث إلا من لديه موقف شكي من الاحتجاج بالسنة.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم - اختصره محمد بن الموصلي: ٤/ ١٥٤٦- ١٥٤٧.

□ خطأ التفريق في الحجية بين المتواتر والآحاد:

وأما التفريق الذي جعله المتكلمون بين المتواتر والآحاد من حيث الحجية، فإنه تفريق لا يستقيم لهم من جهات عدة:

- من جهة اضطرابهم في حد ضابط التواتر الذي يحصل معه اليقين بالخبر.[1] وقد حمل هذا الاضطراب غيرهم على إنكار إمكانية وجود التواتر في الأخبار أصلاً.

- ومن جهة تهافت دعوى حصول اليقين بالمتواتر دون الآحاد من جهة العدد، فإن التواتر العددي لا يحصل بمجرده اليقين، ومن أجل ذلك اختلف الأصوليون في العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري أم نظري؟[2] ومنهم من لم يترجح عنده شيء فمال إلى القول بالتوقف.[3] والذين ذهبوا إلى أنه نظري قالوا لأن العلم اليقيني (لا بد له من العلم بمقدمتين قبله، الأولى أن يعلم أن هذا الأمر أخبر به عدد يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة. والثانية أن يعلم أن ما أخبر به عدد على تلك الصفة فهو حق يقيناً، فينتج من ذلك أن هذا الخبر يقين).[4] فذكروا شرطاً زائداً على مجرد التواتر هو أن يكون على صفة معينة تحتاج إلى نظر وتدقيق ليتحقق الحكم بحصول اليقين من عدمه.

والحق أن الأمر يتفاوت في حصول اليقين بالخبر بحسب الوقائع والأشخاص،

---

(١) انظر: المعتمد في أصول الفقه – لأبي الحسين البصري:٢/ ٥٥٨، والمحصول في علم أصول الفقه – للرازي: ٤/ ٢٦٥، والإحكام في أصول الأحكام – للآمدي:٢/ ٣٨، والبحر المحيط في أصول الفقه – للزركشي:٤/ ٢٣٢، وانظر إرشاد الفحول – للشوكاني:١٩١-١٩٣.

(٢) انظر: المستصفى – للغزالي:٢/ ١٣٣، والمحصول في علم أصول الفقه – للرازي: ٤/ ٢٣٠، والبحر المحيط في أصول الفقه – للزركشي: ٤/ ٢٣٨-٢٣٩، وانظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول – محمد بن علي الشوكاني:١٨٨ وما بعدها.

(٣) كالآمدي في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»:٢/ ٢٧-٢٨.

(٤) مذكرة في أصول الفقه – محمد الأمين الشنقيطي:١١٧.

وليس مجرد التواتر هو الفيصل في ذلك، بل القرائن المحتفَّة بالخبر هي من يفصل في ذلك. فقد يحصل اليقين بقرينة التواتر، وقد يحصل بقرائن أخرى كصدق المخبِر وضبطه وما هو معهود عنه من حاله، وحينئذٍ يستوي الآحاد والمتواتر في حصول اليقين بكليهما من عدمه بحسب القرائن وتفاوت الأشخاص والوقائع.(1)

وحين شغّب عليهم طوائف من المنكرين بأن هذه الدعوى لا تستقيم إذ قد يتواتر خبران متناقضان فبأيهما يحصل اليقين؟ قالوا بالتفريق بين الخبر المتواتر عن أمر محسوس مدرك بإحدى الحواس وأنه هو الذي يستحيل عادة تواطؤهم فيه على الكذب، وبين الخبر المتواتر في المعقولات وأنه هو الذي لا يستحيل عادة تواطؤهم فيه على الخطأ كتواطؤ الجم الغفير على تكذيب الأنبياء مع أن تواطؤهم باطل.(2) مع أنهم في مقام آخر يقررون يقينية الأدلة العقلية.

- ومن جهة أنهم لما رأوا أن هذا التفريق في الحجية يلزم منه رد أكثر الدين: فرائضه وشرائعه وأخباره، حملهم ذلك على إيجاد ما ظنوه حلاً لهذه الإشكالية بالتفريق في الآحاد بين ما يوجب العمل وما هو ظني في العلم. وقالوا خبر الآحاد له جهتان جهة قطعية من حيث وجوب العمل بلازمه إذا لم يوجد من يكذبه، وجهة الظن في تطابق خبر المخبِر مع الواقع حقيقة فيبقى ظنياً من هذه الجهة!! وقد قال أبو حامد الغزالي: (كل ما ورد السمع به ينظر: فإن كان العقل مجوِّزاً له وجب التصديق به قطعاً إن كانت الأدلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق إليها احتمال، ووجب التصديق بها ظناً إن كانت ظنية).(3)

---

(1) وانظر المرجع نفسه: 118، 123، ومجموع الفتاوى لابن تيمية:18/48-50، ومختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم - اختصره محمد بن الموصلي: 4/1501-1503.

(2) انظر: المرجع نفسه: 119، وانظر: البحر المحيط في أصول الفقه - للزركشي: 4/231-232، وإرشاد الفحول - للشوكاني: 191.

(3) الاقتصاد في الاعتقاد - أبو حامد الغزالي: 184. وللجويني مسلك آخر انظره في الإرشاد:161، وأشنع

ولم يأتوا بجواب مقنع عن التساؤل الوارد على هذا التفريق: لماذا أوجب العمل ولم يوجب العلم[1]، وإنما غاية ما انتهى إليه الغزالي أن قال:(لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلاً، ولا يجب التعبد به عقلاً، وأن التعبد واقع به سمعاً).[2]

وقد ذكر المحققون من العلماء أنه يلزم على القول بإيجاب خبر الآحاد للعمل دون العلم لوازم باطلة، منها ما قاله ابن حزم من أن لازم ذلك هو الحكم (بأن دين الإسلام قد اختلط ما أمر الله تعالى به مع ما لم يأمر به اختلاطاً لا يميزه أحد أبداً، وأنهم لا يدرون ما أمرهم الله به مما لم يأمرهم به، ولا ما وضع الكاذبون والمستخفون بما جاء به رسول الله ﷺ إلا بالظن الذي هو أكذب الحديث.. فقد قلتم إن الله أمركم بالعمل في دينه بما لم يأمركم به مما وضعه الكاذبون وأخطأ فيه الواهمون، وأمركم أن تنسبوا إلى الله تعالى وإلى رسوله ﷺ ما لم يأتكم به قط ولم يقله ولا رسوله.. وهذا عظيم جداً لا يستجيز القول به مسلم). [3]

ومنها ما ذكره أبو المظفر السمعاني وابن الصلاح وابن تيمية في أحاديث الأحكام الصحيحة التي تلقاها المسلمون بالقبول وأجمعوا على العمل بها وهي آحاد كحديث الغرة في الجنين وأحاديث الشفعة وأحاديث سجود السهو ونحوها، أنه يلزم على هذا تجويز أن تجتمع الأمة على العمل بما قد يكون في الأمر نفسه كذباً:(فهذا يفيد العلم ويجزم

منه مسلك الرازي في أساس التقديس في الفصل الذي عقده وعنونه بـ(في كلام كلي في أخبار الآحاد): ١٨٩-١٩٢، حيث ذهبا إلى رد أخبار الآحاد جملة وأن الاشتغال بتأويلها من قبيل التبرع. وأشنع منه ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار المعتزلي في شرح الأصول الخمسة حيث ساوى في ذلك بين المتواتر والآحاد في وجوب ألا يتعارض مع العقل، ورده أو تأويله عند التعارض حتى مع الجزم بكونه قد قاله النبي ﷺ: ٧٧٠. وانظر كلام ابن تيمية فيما يستلزمه ذلك من عظائم: في درء تعارض العقل والنقل: ١/ ١٧٧-١٧٨.

(١) انظر: المستصفى من علم أصول الفقه - للغزالي: ١/ ١٤٨، الإحكام في أصول الأحكام - للآمدي: ٢/ ٤٩، وإرشاد الفحول - للشوكاني: ١٩٤-١٩٨، مذكرة في أصول الفقه - محمد الأمين الشنقيطي: ١٢٢-١٢٤.

(٢) المستصفى من علم الأصول - للغزالي: ١/ ١٤٨.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام - لابن حزم: ١/ ١٢٣ وقد أطال رحمه الله في دفع قول المتكلمين في خبر الآحاد وما يلزم عليه من لوازم فاسدة، انظر: ١/ ١٢٢ - ١٣٦.

بأنه صدق لأن الأمة تلقته بالقبول تصديقاً وعملاً بموجبه والأمة لا تجتمع على ضلالة، فلو كان في نفس الأمر كذباً لكانت الأمة قد اتفقت على تصديق الكذب والعمل به، وهذا لا يجوز عليها).[1]

وحاول المتكلمون الاستناد في تقوية ما ذهبوا إليه إلى القياس بالشهادة، وقالوا: (لو قتلنا رجلاً قصاصاً بشهادة رجلين، فقتلنا له قطعي شرعاً لا شك فيه، وصدق الرجلين فيما أخبرا به مظنون في نفس الأمر لا مقطوع به لعدم العصمة. ويوضح هذا قوله ﷺ في حديث أم سلمة المتفق عليه: «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من نار فليأخذها أو ليتركها»[2]. فعمل النبي ﷺ في قضائه قطعي الصواب شرعاً، مع أنه صرح بأنه لا يقطع بحقيقة الواقع في نفس الأمر كما ترى).[3]

والحق أن الرواية لا تتساوى مع الشهادة من كل جهة، إذ الشهادة قائمة على نقل الشاهد لما رآه أو سمعه من المشهود له أو عليه فيستند فيها إلى نفسه ومن منظوره وقد يكون غابت عنه أشياء، أما رواية الحديث فهي نقل الخبر المستنِد إلى تصديق من نقل له الخبر حتى يصل به إلى رسول الله ﷺ المصدَّق فيما يرويه عن الله، فطريق الرواية النقل ومستندها تصديق الناقل. ومعلوم أن الوحي حقيقة غيبية لا يطلع عليها إلا الأنبياء، وهو بالنسبة لغيرهم معرفة غير مباشرة، فما رواه الصحابة رضي الله عنهم عن النبي ﷺ ونقلوه عنه لم يكن يستند إلى مشاهدتهم الملَك حال نزوله بالوحي أو سماعهم صوت الوحي وهو يتلقاه النبي ﷺ، لكنه كان يستند إلى الأدلة اليقينية في صدق النبي ﷺ

(١) مجموع الفتاوى-لابن تيمية:١٨/ ١٦-١٧، وانظر: مقدمة ابن الصلاح- تحقيق نور الدين عتر:٢٨، وما نقله ابن القيم عن السمعاني في مختصر الصواعق:٤/ ١٥٥٧وما بعدها.

(٢) رواه البخاري في صحيحه: ك الشهادات - ب من أقام البينة بعد اليمين: ح (٢٦٨٠)، ومسلم في صحيحه: ح (١٧١٣).

(٣) هكذا حكاه الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في: مذكرة في أصول الفقه: ١٢٤.

وصدق تلقيه الوحي عن الله تعالى. ومن ذلك قول ابن مسعود رضي الله عنه:(حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق قال: إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة.. الحديث).(١)

يقول ابن القيم: (وإنما أتى منكِر إفادة خبر الواحد للعلم من جهة القياس الفاسد، فإنه قاس المخبر عن رسول الله ﷺ بشرع عام للأمة أو بصفة من صفات الرب تعالى على خبر الشاهد على قضية معينة، ويا بُعْدَ ما بينهما. فإن المخبر عن رسول الله ﷺ لو قدر أنه كذب عليه عمداً أو خطأ ولم يظهر ما يدل على كذبه لزم على ذلك إضلال الخلق، إذ الكلام في الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول وعملت بموجبه لا يكون باطلاً في نفس الأمر ولا سيما إذا قبلته الأمة كلهم، وهكذا يجب أن يقال في كل دليل يجب اتباعه شرعاً لا يكون إلا حقاً فيكون مدلوله ثابتاً في نفس الأمر. بخلاف الشهادة المعينة على مشهود عليه معين، فهذه قد لا يكون مقتضاها ثابتاً في نفس الأمر).(٢)

ثم هذا التفريق محجوج بالسنة، فماذا يصنع من قال بالتفريق بما قام عليه العمل في السنة النبوية من بعثه عليه الصلاة والسلام الآحاد من أصحابه إلى الآفاق يبلغونهم عنه دينه الذي بعث به؟ ولولا أن الحجة قائمة على المبعوث إليهم بذلك لما اقتصر رسول الله ﷺ على الآحاد ولبعث إليهم جماعات وقد كان يمكنه ذلك. وهذه هي الحجة التي احتج بها الأئمة كالشافعي والبخاري وغيرهما من الأئمة في تثبيت حجية خبر الواحد.(٣) قال الشافعي: (ولم يزل سبيل سلفنا والقرون بعدهم إلى من شاهدنا هذه السبيل، وكذلك

(١) رواه البخاري في صحيحه: ك بدء الخلق – ب ذكر الملائكة: ح (٣٢٠٨)، ومسلم في صحيحه: ح (٢٦٤٣).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم – اختصره محمد بن الموصلي: ٤/ ١٤٨٧-١٤٨٨، وانظر ما ذكره ابن حزم في التفريق بين الشهادة والرواية: الإحكام في أصول الأحكام: ١/ ١٣١-١٣٣.

(٣) انظر: الرسالة – للشافعي: ٤٠١-٤٧١.

حكي لنا عمن حكي لنا عنه من أهل العلم بالبلدان.. ولو جاز لأحدٍ من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تثبيت خبر الواحد والانتهاء إليه - بأنه لم يُعلم من فقهاء المسلمين أحدٌ إلا وقد ثبَّته، جاز لي. ولكن أقول لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد).(1)

وقال البخاري: (باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام، وقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] ويسمى الرجل طائفة.. وكيف بعث النبي ﷺ أمراءه واحداً بعد واحدٍ فإن سها أحدٌ منهم رُدَّ إلى السنة).(2)

وقد قرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن السلف لم يكن بينهم نزاع في حجية خبر الآحاد الذي تلقاه أهل العلم بالحديث بالقبول وإفادته العلم اليقيني، وأنه كذلك هو مذهب الفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة الأربعة كما نقله عنهم أصحابهم ممن كتب في الأصول. وأن النزاع في حجية خبر الآحاد إنما ظهر ممن بعدهم على يد طائفة من المتكلمين كابن الباقلاني، ثم تابعه عليه الجويني والغزالي وابن عقيل ومن بعدهم، وتابعهم عليه بعد ذلك بعض من لهم علم ودين وليس لهم بهذا الباب خبرة تامة، وإنما غاية ما يرجعون إليه في هذه المسائل كتب الأصوليين من المتكلمين كالرازي والآمدي وابن الحاجب وإن علا سندهم صعدوا إلى الغزالي والجويني وابن الباقلاني.(3)

---

(١) المرجع نفسه: ٤٥٣، ٤٥٨.

(٢) صحيح البخاري المطبوع مع فتح الباري: ١٣/ ٢٣١، وانظر ما ساقه ابن القيم من الأدلة على أن خبر الواحد العدل يقيد العلم في نحو واحد وعشرين دليلاً في مختصر الصواعق المرسلة: ٤/ ١٥٣٤- ١٥٥٦.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى - لابن تيمية: ١٣/ ٣٥١-٣٥٢، ومختصر الصواعق المرسلة لابن القيم -تحقيق د. الحسن العلوي: ٤/ ١٤٩٦-١٤٩٩.

وكذلك قال أبو المظفر السمعاني رحمه الله في كتابه «الانتصار لأصحاب الحديث»: (وأما هذا القول الذي يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال فلا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به - شيء اخترعته القدرية والمعتزلة، وكان قصدهم منه رد الأخبار، وتلقفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول). [1]

فإن قيل: إنه قد جاء عن أبي بكر وعمر وغيرهما من الصحابة ردُّ خبر الواحد! كعدم قبول أبي بكر رضي الله عنه خبر المغيرة بن شعبة رضي الله عنه في ميراث الجدة حتى شهد معه محمد بن مسلمة رضي الله عنه، ولم يقبل عمر رضي الله عنه خبر أبي موسى رضي الله عنه في الاستئذان ثلاثاً حتى شهد معه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه ؟.

فيقال: إن صنعهم ذلك هو حجة في تثبيت خبر الآحاد، إذ خبر الاثنين لا يخرج عن كونه خبر آحاد كما هو معلوم،[2] وإنما طلب أبو بكر ذلك من المغيرة للاستظهار والتثبت، وطلب عمر ذلك من أبي موسى لتعظيم الحديث عن رسول الله ﷺ لئلا يتقوّل الناس على رسول الله ﷺ. وقد قبل عمر خبر عمرو بن حزم في أن دية الأصابع سواء، وخبر عبد الرحمن بن عوف في أمر الطاعون وفي أخذ الجزية من المجوس، وقبل عثمان خبر الفريعة بنت سنان أخت أبي سعيد في إقامة المعتدَّة عن وفاة زوجها في بيتها، إلى غير ذلك.[3]

فمن ردَّ خبر الآحاد مطلقاً أو ردَّه فيما يتعلق بالعقائد بحجة أنه لا يوصل إلى اليقين، فإنه في الحقيقة ليس عنده حجة شرعية يقيم عليها مذهبه هذا، وإنما هي شبهة دخلت على القائلين بهذا المذهب بأنه يجوز في خبر الآحاد تعمد الكذب والوهم وأنه غير مأمون الحفظ،

---

(١) نقله عنه ابن القيم في مختصر الصواعق المرسلة: ٤/ ١٥٥٨.

(٢) والغزالي يؤكد ذلك في المستصفى من علم أصول الفقه: ١/ ١٤٥.

(٣) انظر: فتح الباري - لابن حجر: ١٣/ ٢٣٥، وانظر الرسالة - للشافعي: ٤٣٢- ٤٣٤، ومذكرة في أصول الفقه - للشنقيطي: ١٢٨-١٣٢.

حيث يستند بعضهم في إثبات أن الآحاد لا يفيد دائماً إلا الظن بقوله:(إنك لو سُئلت عن أعدل رواة الآحاد؛ أيجوز في حقه الكذب والغلط؟ لاضطررت أن تقول نعم).![1]

فيقال إن الجزم بصدق الراوي حينئذٍ لا معنى له في الحقيقة![2] لأن الأمر سيصبح هكذا: أجزم بصدقه وأجوِّز عليه الكذب والغلط، ولذلك أردّ خبره! - فالجزم بتصديقه حينئذٍ يكون لا معنى له، إذ يستوي عند من يقول بذلك أعدل الرواة مع من يجزم بكذبه أو غلطه من جهة ردِّ روايتهما! فلم يعد للجزم بصدق أحدهما أثر !.

وعلى هذا فإن التفريق بين المتواتر والآحاد في الحجية تفريق لا يستقيم ولا عليه دليل صحيح، ومن هنا ذكر ابن تيمية وابن القيم أن هذا التقسيم تقسيم بدعي، أي من جهة التفريق بينهما في الحجية.[3]

وقد يلزم منه رد السنة النبوية، وهو الأمر الذي حاول الفكر الحداثي توظيفه في التشغيب على السنة وإنكار كونها أصلاً في الاستدلال كالقرآن. حيث وظّف الفكر الحداثي «تضعيف» المتكلمين لخبر الآحاد، محاولاً طرد ذلك على المتواتر أيضاً من جهة الاضطراب الحاصل بين المتكلمين في الحد الذي يحصل به التواتر، ومن جهة الإشكالية الحاصلة بينهم في العلم الحاصل بالمتواتر، هل هو ضروري أو نظري أو يقال فيه بالتوقف، ما ينتهي إلى الحكم باستحالة وجود التواتر في الأخبار، واستحالة حصول العلم الضروري من جهته.[4]

---

(١) مذكرة في أصول الفقه - محمد الأمين الشنقيطي:١٢٢، وانظر: أساس التقديس - للرازي:١٨٩. وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن هذا هو ما احتج به ابن الباقلاني على ظنية خبر الآحاد:انظر مجموع الفتاوى:١/ ٩-١٠، ٢٥٧، ١٣/ ٣٥١-٣٥٢، ١٨/ ١٧. وانظر رد ابن حزم على هذه الحجة الواهية في: الإحكام في أصول الأحكام:١/ ١٢٣-١٢٥.

(٢) انظر: مذكرة في أصول الفقه - محمد الأمين الشنقيطي: ١٢٢.

(٣) انظر: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم:٤/ ١٥٧٠ وما بعدها.

(٤) انظر: بنية العقل العربي - محمد عابد الجابري: ١١٦ - ١٢٥، والإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية - نصر حامد أبو زيد: ١٤٥ - ١٤٨، والسنة بين الأصول والتاريخ - حمادي ذويب: ٩٤ - ١٤٤.

والحق أن هذا إنما هو توظيف من قبل الفكر الحداثي لما يخدم مشروعه في تفكيك أصول الاستدلال وتفكيك ما يسميه سلطة الخبر. وإلا فمنطلقه ومنطقه لا يتقارب في شيء مع منطلق المتكلمين ومنطقهم. فالفكر الحداثي إنما يريد من ذلك الهدم والتقويض، على عكس المتكلمين الذين كانوا يريدون الدفاع عن الإسلام ودفع الإشكاليات التي كانوا يرونها إلا أنهم وقعوا في خطأ عظيم.

** ** **

□ تفكيك الفكر الحداثي لحجية السنة النبوية:

أما الفكر الحداثي فقد اتخذ خطاً آخر في نقد/ تفكيك السنة النبوية يفارق من سبقه، بناء على اختلاف المنهجية المعرفية التي يتبناها عن المنهجية المعرفية للتيارات الأخرى. لكنه سعى للاستفادة منها في توظيفها أيديولوجياً لتفكيك السنة النبوية.[1]

ولذلك نجد أن «عبد المجيد الشرفي» في قراءته لـ «أضواء على السنة المحمدية - لمحمود أبو رية»[2] بيّن إمكانية توظيفها في مشروع الفكر الحداثي لتفكيك السنة النبوية مع تنبيهه إلى اختلاف الأغراض بين ما أعلن عنه «أبو رية» وبين ما يسعى إليه الفكر الحداثي، فقال «الشرفي»: (إن الانطباع الغالب الذي يخرج به قارئ كتاب «أضواء على السنة المحمدية» أنه لا سبيل البتة إلى الثقة في صحة الأحاديث النبوية التي وصلتنا نظراً إلى الظروف الحافة بروايتها ثم بتدوينها، رغم الجهود التي بذلها أهل الحديث في الجرح والتعديل في الأسانيد، وأنه لا يصح بالتالي اعتمادها في المجال التعبدي الصرف. وهذا الانطباع صحيح لا محالة، ولكنه لا ينطبق انطباقاً كلياً على غرض المؤلف من كتابه)، حيث ذكر «أبو رية» في مقدمة كتابه أن غرضه من النقد

---

(١) انظر: إسلام المجددين - محمد حمزة: ٩٨-١٠٦.

(٢) انظر: الإسلام والحداثة - عبد المجيد الشرفي: ٧١-٧٥.

الدفاع عن سنة النبي ﷺ، (وأن تنـزّه ذاته الكريمة من أن يعزى إليها إلا ما يتفق وسمو مكانتها وجلال قدرها).![1]

يقول «الشرفي»:(فهل رغبة المؤلف في تنـزيه النبي عما أضيف إليه مما لا يمكن أن تصح روايته بلفظه هي التي أدته إلى رفض الحديث عملياً، أم إن تبنيه «المنهج العلمي الحديث» في نقد النصوص كما اعترف بذلك صراحة هو الذي أداه إلى نفس النتيجة، ولكنه احتاج إلى تبريرها بالرغبة في تنـزيه النبي)؟ ثم يبين «الشرفي» الفرق ما بين التساؤلين، فيقول:(قد يبدو التساؤل غير ذي معنى إن كان المراد به إثبات حسن نية المؤلف أو سوئها. إلا أنه يصبح ذا دلالة إن قصدنا منه تحسس المسالك التي تتسرب منها الحداثة إلى نفوس المؤمنين، وما يترتب عنها، حسب اختلاف المنظور، من هدم للدين وتشكيك في مقوماته أو تنقية له من الشوائب التي علقت به عبر التاريخ).[2]

إن الشرفي يفصح هنا على أن الأمر في نقد السنة لا ينطلق من الإيمان بالنبوة القائم على الإيمان بأصلي النبوة: الوحي والعصمة، وإنما ينطلق من التشكيك في كل ذلك وعرض كل ذلك على النقد الذي سينتهي به إلى رفضه. وهو ما يؤكده أحد المنتمين إلى «مدرسة عبد المجيد الشرفي» حيث يقول في سياق الكلام عما قام به «أبو رية» وغيره، وفرق ما بين منهجيته ومنهجية الفكر الحداثي في ممارسة النقد على السنة النبوية: (إننا نلمس اليوم رفضاً قاطعاً لإضفاء قداسة زائفة على منهج بشري تمت صياغته في فضاء معرفي مخصوص).[3]

□ فكيف يبني الفكر الحداثي موقفه من السنة النبوية على أسسه المنهجية الحداثية؟

ينطلق الفكر الحداثي في موقفه الذي يحدده من السنة النبوية من منظور التصور الجديد لـ«الحدث التاريخي» الذي أسسته «مدرسة الحوليات الفرنسية» وامتدادها

(١) أضواء على السنة المحمدية – محمود أبو رية: ٢٧.
(٢) الإسلام والحداثة – عبد المجيد الشرفي: ٧٤-٧٥.
(٣) إسلام المجددين – محمد حمزة: ١٠٣.

«مدرسة التاريخ الجديد»،[1] هذا التصور (الذي لم يعد ينظر للحدث التاريخي كواقع تجربي معطى يطمح المؤرخ إلى استرجاعه في تفصيلاته وحيويته الأصلية، فإبستمولوجيا التاريخ الجديد تؤكد أن الواقع التاريخي واقع يتم بناؤه تصورياً من خلال الممارسة النظرية المنهجية التي يضعها المؤرخ ويقدمها لتعقّل الظاهرة التي يزمع تناولها.. إنّ النقد الحاسم الذي وجه لمفهوم «الحدث التاريخي» ووحدته وشفافيته قد قوّض النظرية التقليدية المبسطة للكتابة التاريخية، التي لم تعد تسجيلاً مباشراً وأميناً لأحداث الماضي. فالتاريخ وإن كان سرداً ورواية إلا أنه يستدعي الإعداد النظري والأفق التصوري وإن كانت الأسس المفهومية مغيّبة غير واعية بذاتها).[2]

وعلى هذا نجد أن البحث الذي يجريه «الجابري» حول السنة النبوية والحديث النبوي يتركز في نقد موقف التفكير التراثي من الحديث النبوي لأنه لا يبحث حول المصداقية المنطقية للخبر، وإنما اقتصر بحثه على صحة الخبر. مع أن الحديث/ الخبر كما يقول، هو في الأساس قد (نشأ في حقل ثقافي لم تكن الكتابة فيه منتشرة، ولا مضبوطة مقننة، هو أساساً كلام يروى أو خطاب ينقله الخلف عن السلف فهو «خبر»).[3]

يقول «الجابري»: (والمشكلة الإيبستمولوجية الأساسية التي يطرحها «الخبر» في الحقل المعرفي البياني ليست مشكلة الصدق والكذب بالمعنى المنطقي كما في الحقل المعرفي البرهاني، بل مشكلة الصحة والوضع. وهو يؤخذ كـ«أصل»، أي كسلطة مرجعية، ولذلك فلا مجال لإخضاعه لمقولة الصدق والكذب، داخل الحقل المعرفي البياني. غير أنه بالمقابل لما كان الخبر داخل هذا الحقل يتمتع بهذه السلطة، سلطة الأصل المتعالية على أسوار الصدق والكذب، فإن القضية الأساسية ستصبح حينئذٍ هي إثبات كونه منقولاً

(١) انظر التعريف بهما في الفصل الثاني (مفهوم التاريخية) من الباب الأول.
(٢) التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو - د. السيد ولد أباه: ٤٠-٤١.
(٣) بنية العقل العربي - محمد عابد الجابري: ١١٦.

عن مصدره نقلاً صحيحاً. وعلى الرغم من أن الأصوليين قد استعملوا كلمتي «الصدق والكذب» في تعريفهم للخبر بأنه «ما يحتمل الصدق والكذب»، فإن ما كان يشغل اهتمامهم ليس الصدق المنطقي، ولا حتى مطابقة مضمون الخبر للواقع، بل إن ما كان يهمهم أساساً هو صحته، أعني ثبوت نسبته إلى من صدر عنه ودرجة هذه الصحة.. وإذا كان علماء أصول الفقه قد أخذوا معظم ما يقررونه في هذا الموضوع من علماء الحديث، فإنهم قد أضفوا على أبحاثهم ومناقشاتهم طابعاً أصولياً فاهتموا بما يؤسس سلطة الخبر ومصداقيته أكثر من أي شيء آخر).[1]

ومن هنا يؤكد «عبد المجيد الشرفي» على أهمية (إعادة النظر جذرياً في مفهومي الصدق والكذب كما كان يتصورهما القدماء فيما يتعلق بالحديث النبوي)، حيث يقول: إن الشافعي - مثلاً - عندما يؤكد على (أن «جهة العلم الخبر» على حد تعبيره فإن ثقته في الأخبار وتقديمه على ما سواها من وسائل المعرفة أمر طبيعي جداً في عصره، وإنما العيب على من يجهل اليوم أو يتجاهل الخطوات العملاقة التي قطعتها العلوم الإنسانية، وخاصة منها علم النفس في العقود الأخيرة والتي كشفت بالتجربة والاختبار والبراهين الساطعة عن الدوافع المتعددة الكامنة وراء عملية إخبار الإنسان عن ذاته وعن غيره وعن أسباب الخطأ الذي يعتري الخبر عن حسن نية وعن غير قصد مما يحمل حملاً على إعادة النظر جذرياً في مفهومي الصدق والكذب كما كان يتصورهما القدماء، ويدعو بالتالي إلى إزاحة الخبر من المرتبة الأولى التي أولاها إياه الشافعي بصفته جهة العلم أو السبيل إلى المعرفة اليقينية الثابتة، وإلى إحاطته في كل الحالات بضمانات تتعلق بمحتواه ومتنه لا بسنده وشكله فحسب. ونحن مدركون للنتائج الخطيرة المترتبة عن العدول عن منهج الشافعي في هذا المضمار ولكن في تقديرنا أن مواجهة المشكل بجرأة ونزاهة أفضل من التعامي عنه وأن طرحه على بساط النظر أسلم من تغييبه).[2]

---

(١) بنية العقل العربي - محمد عابد الجابري: ١١٦- ١١٧.
(٢) لبنات - عبد المجيد الشرفي: ١٤٠-١٤١.

إننا هنا أمام أمرين، أحدهما: دعوى أن تأسيس سلطة الحديث جاء مع الأصوليين نتيجة صراع أيديولوجي خاص، والآخر: أن ما في كتب الأصوليين من البحث والمناقشة حول بيان منزلة الحديث وكونه أصلاً وسلطة مرجعية، يعني لدى الفكر الحداثي أنّ هذا أمر طرأ فيما بعد، وأما في واقع الأمر فليس الأمر كذلك. ومن ثم فالنتيجة التي يريد أن يصل إليها الفكر الحداثي في شأن السنة النبوية: أن عدّها أصلاً في الاستدلال ليس هو مسلَّمة فرضها النص التأسيسي (القرآن)! وإنما ذاك مسلَّمة رسختها الممارسة التاريخية والتأويلية التي قام بها الأصوليون والمفسرون لترسيخ فهم معين للنص القرآني وجعل المعنى فيه متعلقاً بالحديث النبوي لتحقيق أيديولوجيا السلطة الدينية-السياسية، في صراع أهل السنة مع الشيعة والفِرَق الأخرى، من أجل السيطرة على السيادة العليا التي تسوّغ السلطة السياسية أو تنقضها، ومن أجل أن يتطابق مع مدلول الفرقة الناجية الدال على أهل السنة والجماعة وهي الفرقة التي انتصرت على بقية الفرق الإسلامية لأنها ادعت الانتساب إلى سنة النبي![1]

لكن الفكر الحداثي يقع هنا في مأزق التناقض؟ ففي حين يقرر تاريخية النص القرآني من خلال الكشف عن علاقته بالسيرة النبوية و«نزوله» وفق المراحل التي مرَّت بها الدعوة المحمدية، وتدخُّل مخيال النبي في صياغة النص القرآني،[2] نجده هنا ينكر أن يكون هناك صلة بين النص القرآني والسنة النبوية، وكأنه ينظر إلى النص القرآني على أنه نص مستقل ومتعالٍ وغير بشري !!.

والأهم من ذلك أنّ هذا الموقف للفكر الحداثي من السنة النبوية يتأسس من حيث الأصل على حقيقة موقفه من النبوة..[3]

---

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ - عبد المجيد الشرفي: ٦٧-٧٨، والسنة بين الأصول والتاريخ - حمادي ذويب: ١٦، ٥٤-٥٩.

(٢) انظر الفصل الأول (موقف الفكر الحداثي من مفهوم الوحي) من هذا الباب.

(٣) انظر: ما تقدم بيانه من حقيقة موقفهم من النبوة في الفصل الأول (موقف الفكر الحداثي من مفهوم الوحي) من هذا الباب.

كيف يتم ذلك؟ إن الفكر الحداثي يحاول صنع ذلك عن طريق الخطوات التالية:

١) إن دعوة الفكر الحداثي إلى ممارسة التحقق من «الصدق المنطقي» على أخبار السنة النبوية وليس مجرد التحقق من صحة النسبة إلى النبي ﷺ، كما تقدم من كلام «الجابري» و«الشرفي»، يعني إنكار مفهوم النبوة القائم على حصول الوحي حقيقة والعصمة في تبليغه، إذ يتنافى الإيمان بالنبوة مع دعوى إمكانية عدم تطابق الخبر النبوي مع الحقيقة على ما هي عليه في الواقع. وفي هذا السياق يقول أحد المنتمين إلى «مدرسة عبد المجيد الشرفي»: (من أهم نتائج تأويل السنة بأنه وحي من الله وضع حياة النبي في عالم المطلق وتجاهل بشريته ومن ثم نسبيته باعتباره إنساناً عاش في القرن السابع الميلادي في شبه جزيرة العرب وتخللت حياته كل خصائص العيش في ذلك الإطار).[1]

ومن غريب ما يحاول الفكر الحداثي الاستناد إليه في إثبات أن الممارسة التاريخية والصراع الأيديولوجي الديني - السياسي هو مَن جعل من السنة النبوية أصلاً في الحجية- أن البحث في حجية السنة لم يقع إلا في وقت متأخر عن العهد النبوي، وأن مجرد البحث في حجية السنة من قبل الفكر السني يخفي وراءه وقوع الإنكار من قِبَل طوائف لحجية السنة، وكل ذلك دليل - عند الفكر الحداثي - على أن الباعث للفكر السني على إثبات حجية السنة هو الصراع الأيديولوجي لأهل السنة مع الطوائف والفرق المهمّشة، وليس هو الحقيقة في واقع الأمر، ويستند الفكر الحداثي إلى «النّظام» من المعتزلة وإلى الروافض والخوارج في إنكارهم لحجية السنة !![2]

---

(١) السنة بين الأصول والتاريخ - حمادي ذويب: ٥٧.

(٢) انظر: السنة بين الأصول والتاريخ - حمادي ذويب: ٦٣ وما بعدها، جدل الأصول والواقع - له: ٢٢٩-٢٣٩، في الائتلاف والاختلاف:ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم - ناجية الوريمي:١٨١-١٨٥، إسلام الفقهاء - نادر حمامي:٥٩-٦١.

يقول أحد المنتمين إلى «مدرسة عبد المجيد الشرفي»: (نستخلص إذن أن إنكار حجية السنة يعد موقفاً متجذراً في تراثنا الإسلامي ظهر منذ زمن الأئمة الأربعة وهو ما ينفي أن تكون حجية السنة بمنزلة البديهي فلا ريب أن الضمير الإسلامي لم يقتنع بهذه البداهة إلا بعد قرون من انتصار مدرسة الحديث التي فرضت الاعتماد على السنة بصفتها أصلاً ثانياً من أصول التشريع الإسلامي).[1]

بل يدّعي بعضهم على الفكر السني أنه هو نفسه قد كان منقسماً في حجية السنة إلى موقفين: موقف كان يمثّله عمر وبعض الصحابة والعلماء؛ يحكِّم الكتاب وحده ويقف من سلطة الحديث موقفاً محترزاً !! والموقف الآخر الذي يمثله أصحاب الحديث وعلى رأسهم الشافعي هو من جعل من السنة مناظِرة للكتاب.![2]

إنّ هذا فضلاً عن كونه مكذَّباً شرعياً وتاريخياً؛ فإنه يدل على منهجية متزلزلة للفكر الحداثي الذي لم تمدّه وثائقه التاريخية بما يريده فأخذ يمارس «مخياله الفكري» في صنع ما يريد إثباته حتى أخذ يكذب ويفتري الكذب على عمر رضي الله عنه.

وأما الطوائف التي رفضت حجية السنة؛ فإنه من الطبيعي أن يقع الإنكار لأي فكر من قبل من يعارضه، وإن كان ينتمي إلى دائرته العامة، لغرض أو لآخر، إما جهلاً وإما دسّاً. ويمكن أن تُقلب القضية على الفكر الحداثي فيقال إن اندفاعه وراء إثبات ما يريد إثباته إنما هو بسبب المعارضة التي يعانيها من قبل الفكر الإسلامي، وهو ما يدل على فشل هذا الفكر، وعدم صدق أدواته ومنهجيته. وهو كذلك، لكن ليس لمجرد وقوع الاعتراض عليه وإنما من أجل مضمون فكره المتناقض.!

٢) ويدعو «أركون» إلى ضرورة إعادة قراءة السيرة النبوية من خلال الكشف عن المخيال الذي سيطر على نقل السيرة، ومن أجل الكشف عمَّا يصفه بـ «تلك

(١) السنة بين الأصول والتاريخ – حمادي ذويب: ٧٠.

(٢) انظر: في الائتلاف والاختلاف:ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم – ناجية الوريمي: ١٨٥ و١٧٥-١٨٠.

النزعة المثالية التقديسية» التي نُقلت بها سيرة النبي ﷺ.[1]

يقول «أركون»:(ينبغي قلب المنظور العقلانوي والظاهري للنقد التقليدي من أجل تركيز الاهتمام على الأشياء التي غذّت ودعمت بالفعل الحساسيات والعقائد والنزعة التقوية والفكر وأنواع السلوك اللاحقة للمؤمنين. نقصد بذلك استبطان المؤمنين لكل تراجم الرجال العظام على هيئة صورة مثالية وتقديسية. من الواضح أن سيرتي محمد وعلي تشكلان نموذجين كاملين لهذا النوع من التراجم).[2]

ويعتبر الفكر الحداثي أن أول ما غذّى «هذه النزعة التقديسية» هو الانطلاق في تأكيد حجية السنة من مبدأ عصمة النبي ﷺ !!، حيث يقول أحد المنتمين إلى «مدرسة عبد المجيد الشرفي»: (تعتبر عصمة النبي أحد المستندات النظرية العقلية الرئيسية التي أسس بواسطتها الأصوليون حجية السنة.. لقد وقع التأكيد على عصمة النبي في العصور المتأخرة لنمْذَجة حياة النبي وأقواله وأفعاله وسيرته).[3] ويؤكد على أن تفكيك سلطة النص إنما يتم بإلغاء/ تفكيك مبدأ العصمة.[4]

ويضيف آخر بأن هذا التصور والقول بالعصمة هو ما جعل من: (أفعاله [النبي ﷺ] وأقواله وكل ما روي عنه ملزماً لارتقاء الخبر عنه إلى منزلة الوحي الإلهي.. هذا التصور ينفي عن النبي صفته البشرية. ونحسب أن القول بعصمة النبي يندرج في إطار الجدال بين السنة والشيعة، فالشيعة هم أول من قال بعصمة الإمام، وبذلك نذهب إلى أن القول بعصمة النبي لم يظهر على الأرجح إلا ابتداءً من القرن الثاني للهجرة).![5]

---

(١) وهو ما حاول القيام به «منصف الجزار» أحد المنتمين إلى مدرسة عبد المجيد الشرفي في بحثه الذي عنونه بـ(المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول)، وهو مطبوع فيما يقارب (٦٠٠) صفحة.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي – محمد أركون:١٧-١٨.

(٣) السنة بين الأصول والتاريخ – حمادي ذويب: ٨١، ٨٧.

(٤) انظر: المرجع نفسه: ٨٧.

(٥) إسلام الفقهاء – نادر حمامي: ٥٧-٥٨.

ونلاحظ هنا الربط المرسَل وتقرير النتيجة دون ذكر مستنداتها؛ لأن «اللاشعور المعرفي» المتمثل في محاولة الكشف عن الشاغل الأيديولوجي هو ما يحرك التفكير الحداثي في محاولته تفكيك أصول الأدلة وإعادة قراءة التراث.

إننا نجد أن الفكر الحداثي يصرح هنا بإنكار حقيقة النبوة من خلال إنكار أصليها اللذين تقوم عليهما، وهما: حصول حقيقة الوحي للنبي ﷺ، وعصمته في تبليغه.

٣) وكما دعا الفكر الحداثي إلى التأسيس في تفكيك النص المقدس/ القرآن على التمييز بين المرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية أو العقل الشفهي والعقل الكتابي؛ فإنه يدعو، من أجل تفكيك السنة النبوية، إلى ذات الأساس من التمييز ليؤكد من خلاله على أنه ليس فقط تأخر تدوين الحديث يجعل من احتمال الزيادة فيه والنقص والوضع كبيراً وممكناً ولكن إلى ما هو أبعد من ذلك ؟[١] إذ طبيعة العقل الشفهي الأساسية والتي لا تفارقه هي أنه قد طُبع على الاعتماد على اللغة الرمزية المجازية التي تحمل في طياتها كثيراً من الأساطير والمخيال الاجتماعي.

يقول «أركون»: (وهنا ينبغي أن نقوم بنفس العمل الذي قدمناه بخصوص القرآن، يلزم هنا ولا بد، من التمييز بين مرحلة النقل الشفهي وبين تلك المرحلة التالية التي تشكلت فيها المخطوطات التي وصلتنا)،[٢] ويضيف: (إن الجماعة تجد ذاتها كلها في هذه الحكايات أو القصص لأنها منخرطة في آنٍ معاً في العمل الجماعي وفي عمليات إنتاج القصص ونشرها عن طريق الانتقاء والحذف وإسقاط القيم وتلفيق نماذج أسطورية للأبطال الحضاريين. انظر بهذا الصدد سيرة محمد وعلي.. وبشكل عام سير كل الأولياء الصالحين. يتم تشكيل هذه النماذج البطولية الفوق بشرية بمساعدة عناصر منتقاة من التاريخ المعاش والواقع الاجتماعي والمناخ المادي الفيزيائي. إن مجمل هذه الدلالات

(١) وانظر: بنية العقل العربي – محمد عابد الجابري: ١٢٣.
(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ٢٠.

مبلورة في الحكاية الشفهية التي تنقلها الذاكرة عن طريق المجاز والرمز والأسطورة. إن الذكريات المنتجة بهذا الشكل تموضع الجماعة وترسخها في تاريخ ذي معنى محدد وذي خصوصية مطلقة وعميقة بمعنى أنه مزود بكثافة بسيكولوجية وزمنية ضخمة).[1]

لقد كان هناك «خلق جماعي» للحديث النبوي كما يقول «أركون»، ومن ثم فإن (هدف البحث الأساسي والأولي [للسنة النبوية]ينبغي أن يتركز حول المنشأ التاريخي للوعي الإسلامي وتَشَكُّل بنيته المشتركة عبر عملية الخلق الجماعي للحديث النبوي.. في الواقع أن الحديث (النبوي) كان قد هَضم وتَمثّل عناصر مختلفة من التراثات المحلية الخاصة بالفئات الاجتماعية التي تَشكَّل في وسطها بشكل تدريجي وانتشر شيئاً فشيئاً).[2] لأجل ذلك يقول «أركون»:(فإنه لمن الأصح والأمثل أن نتتبع العمليات البسيكولوجية، والسوسيولوجية والثقافية، التي رافقت فرز مخيال اجتماعي إسلامي متولد عن تجربة المدينة).[3]

ومما يجدر التنبيه إليه هنا أن الفكر الحداثي حين يدعو إلى التمييز بين المرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية لا يعنيه أن تُبَيَّن الجهود المبذولة من قِبَل المحدثين في التحوّط عند تدوين الحديث وما اتخذوه من مقاييس ومعايير ومنهج؛لأنه يعتبر أن من ضروريات المرحلة الشفوية اشتغال المخيال فيها والرمزي والأسطوري - الذي يسميه المجاز - من أول انبثاق الشفوي. أي أنه من حين نطق به النبي ﷺ وخطابه الشفوي متلبِّس بذلك إذ هذا هو ما يطبع العقل الشفهي. وحين الانتقال إلى التدوين فإنه من طبيعة التدوين للشفوي أن يتم الحذف والانتقاء لأنه لا يمكن كتابة كل الشفوي، إذ الكتابة لا تستطيع تمثّل الخطاب الشفهي وتقييده لاختلاف المنهجين إذ ذلك يستعصي على التدوين.

(١) المرجع نفسه: ٣٥.
(٢) المرجع نفسه: ٢٠.
(٣) نفسه: ١٩.

ثم إن هذا الانتقال من المرحلة الشفوية إلى المرحلة الكتابية دليل عند الفكر الحداثي على ذلك «الخلق الجماعي» الضروري الذي مورس على الحديث النبوي بسبب السيرورة الاجتماعية والتاريخية المعقَّدة.

يقول أحد المنتمين إلى «مدرسة عبد المجيد الشرفي» في هذا الشأن: (يتم الاهتمام بالإشكاليات الحافة بنصوص الحديث النبوي عن رفض للمقاربة التيولوجية والمثالية التي يرسخها باحثون محافظون لا يعطون أهمية لكون التراث قد تعرض لعملية النقل الشفهي ثم عملية النقل الكتابي طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى. إن الرؤية المجددة [الحداثية] في مجال الحديث النبوي تنهض على اعتبار نصوص الحديث النبوي مندرجة في سيرورة اجتماعية وتاريخية معقدة. وهو ما يدعو إلى تفحص متأنٍّ لمقاييس المحدثين التي اعتمدوها لقبول الرواية أو ردها ضمن ما أطلق عليه شروط الراوي.. لم يعد يكفي المسلم المعاصر ذلك العمل التوثيقي الذي يهتم في المقام الأول بالتأكد مما إذا كان راوٍ من الرواة قد عاصر الراوي الذي ينقل عنه الحديث.. إن العمل النقدي والتفكيكي البديل في شأن الحديث النبوي يتمثل في إدراج منهج المحدثين ضمن حدود العقل الشفهي الذي تصير فيه أفواه الرجال «القناة المركزية للعلم والمعرفة» حتى وإن توفَّر المكتوب والمدوّن).[١] وهو هنا - كما يشير - يستعين بنظرية «جاك غودي» في التمييز بين ما أطلق عليه «العقل الشفهي» و«العقل الكتابي».[٢]

إننا هنا أمام مصادرة الفكر الحداثي لكل المناهج، التي لا تنتمي ولا تريد أن تنتمي إلى منهجية التفكير الحداثي - ما بعد الحداثي، والعمل على إلغائها لمجرد أن «الحاضر» يجب أن يحكم على «الماضي» ويهيمن عليه !. وهكذا فإن الفكر الحداثي يطبِّق عملياً ما يدَّعي إنكاره نظرياً على ما يسميه (الفكر التراثي الدوغمائي المنغلق) من كونه تحكمه إرادة

(١) إسلام المجددين - محمد حمزة: ٩٨ - ٩٩.
(٢) انظر: ما سبق عن هذه النظرية الفصل الثاني (موقف الفكر الحداثي من النص القرآني) من هذا الباب.

الهيمنة لا إرادة المعرفة، والحق أن الفكر الحداثي هو من يمارس هذه الثقافة، فإرادته هيمنة المنهج الحداثي - ما بعد الحداثي، لا إرادة المعرفة؛ هي من يحكم مواقفه تجاه التراث.

٤) ويذهب الفكر الحداثي إلى أنه لكي يتم تفكيك تلك «النزعة التقديسية» التي غذّاها المخيال الجمعي الإسلامي فيما يتعلق بالسنة النبوية، لا بد من اتخاذ خطوة قبلها وهي ما يتعلق بموضوع الصحابة، الذين يشكّلون - كما يقول «أركون» - موقعاً مفتاحياً وأساسياً فيما يتعلق بنقل النصوص التأسيسية للإسلام ولكل تراثه.

يقول «أركون»: (إنه من الغريب أن نلاحظ أن الفكر الإسلامي قد بقي حتى اليوم يعيش على أفكار ابن حجر العسقلاني وأسلافه بخصوص موضوع الصحابة. هذا على الرغم من أن هؤلاء يحتلون موقعاً مفتاحياً وأساسياً فيما يتعلق بنقل النصوص المؤسسة للإسلام ولكل تراثه. ولكننا نلاحظ أن تراجم كتاب الرجال لابن حجر تصور لنا شخصيات مثالية ترتفع بالمخيال الإسلامي الشائع وتجيِّشه وتنكِّر (تقنّع، تحجب) في ذات الوقت الحقيقة التاريخية المتعلقة بكل شخصية من الشخصيات المترجم لها. لقد آن الأوان لكي نفتح هذه الأضبارة الشائكة على مصراعيها كلياً. إننا لا نستطيع أن نكتفي بمفهوم «العدالة» الذي بلوره المحدثون. وإنما ينبغي إعادة تفحص كل «الإسنادات» ليس فقط عن طريق تطبيق المنهجية الوضعية للمؤرخ الحديث الذي لا يهتم إلا بالمعطيات والأحداث التي يمكن تحديدها بدقة ويرمي كل ما عداها في ساحة المزيج المعقد الغامض للخرافات والأساطير الشعبية. وإنما نريد على العكس، أن نبين كيف أن العناصر الأسطورية الزائدة المضافة على سير الصحابة من أجل تشكيل شخصيات نموذجية مقدسة كانت قد دعمت «حقيقة» المعلومات التأسيسية المكوِّنة لكل التراث الإسلامي بشكل أقوى مما فعلته المعطيات والأحداث التاريخية الواقعية التي حصلت بالفعل).[1]

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي - محمد أركون:١٧.

وهو ما يعني عند الفكر الحداثي ضرورة! إعادة النظر في موضوع عدالة الصحابة، ومدى انخراطهم وبقية الرواة في الوضع والاختلاق! يقول أحد المنتمين إلى «مدرسة عبد المجيد الشرفي»: (غير خفي أن القول بتأخر عملية الوضع وعدم شمولها العصر الإسلامي الأول صار مقالة مذهبية فقدت مصداقيتها في الفكر الإسلامي الحديث [!] الذي صار يؤمن بأن جميع الفاعلين الاجتماعيين في التاريخ الإسلامي عصرئذٍ كانوا يضعون الأحاديث في إطار التنافس المذهبي القائم آنذاك.. لقد تنبه الضمير الديني الحديث [!] إلى أن التقديس الذي أضفي على الصحابة أمر متأخر في التاريخ الإسلامي.. وإذا كانت هذه الإشكالية تعدُّ من أعوص الإشكاليات وأخطرها لسببين: أولهما؛ لما يثيره طرح هذه القضية من أسئلة محرجة على الضمير الديني قد تقلب المسلّمات التي استقرت عليها أفهام المسلمين، والسبب الثاني: أن افتراض صدور الكذب في عهد النبي يطرح بين الباحثين المعاصرين خلافاً حاداً حول مدى الصدق الذي نقل بواسطته الصحابة الأحاديث وصولاً إلى نصوص الوحي ذاتها).[1] ويضيف: (قد صار من البيّن أن مسألة عدالة الصحابة هي مسألة وضعها الضمير الإسلامي حتى لا يجري التشكيك في أمانة صحابة الرسول وفي صدقهم. ذلك أن الشك إن بلغ حد الارتياب في نزاهة الصحابة فإنه يعصف بأصول الدين الإسلامي؛ لأن الصحابة هم الذين رووا القرآن ودوّنوه، وهم الذين رووا الحديث فأخذته عنهم العصور، لذلك قرر علماء الإسلام صدق صحابة الرسول وانتفاء الانتحال بينهم. في حين أن هذه التفرقة اعتبارية لا وجود لها ولا تتفق ومقتضيات النقد العلمي الصارم، كما أنه ليس هنالك حدّ طبيعي بين الصحابة والتابعين يجعلنا ننـزّه الأولين عن الانتحال ونشك في الآخرين).[2]

إن الفكر الحداثي يدرك أن السبيل الأهم في نزع قدسية النص القرآني والنص النبوي يتمثل في التشكيك في نزاهة الصحابة؛ لأنهم هم من نقل إلى الأمة القرآن والسنة. وقد مرّ

---

(١) إسلام المجددين – محمد حمزة: ١٠١-١٠٢.

(٢) المرجع نفسه: ١٠٥.

معنا التشكيك الذي مارسه الفكر الحداثي في تدوين الصحابة للقرآن، وهنا يؤكد الفكر الحداثي في تفكيك حجية السنة على الطريقة ذاتها. إننا هنا نستحضر، أمام ما يقال عن الصحابة رضي الله عنهم، مقولة «أبي زرعة الرازي» رحمه الله التي قال فيها: (إذا رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فاعلم أنه زنديق. وذلك أن الرسول حق والقرآن حق، وإنما أدى إلينا ذلك كله الصحابة، وهؤلاء يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة. والجرح بهم أولى، وهم زنادقة).[1]

ويقوم الفكر الحداثي بناء على إعادة النظر في عدالة الصحابة بإعادة تشكيل مفهوم (صحة الحديث) من منظور التفكير الحداثي، باعتبار أن مفهوم (صحة الحديث) المقرر عند الفكر التراثي مفهوم تاريخي ارتبط بالفضاء المعرفي الذي أنتجه، والصراع الأيديولوجي الذي كان يحكمه!

يقول أحد المنتمين إلى «مدرسة عبد المجيد الشرفي»: (إن العمل النقدي والتفكيكي البديل الذي يجري في شأن الحديث النبوي يتمثَّل في مراجعة جذرية للمفاهيم المؤسسة لمنهجية المحدثين، من ذلك مفهوم «صحة الحديث» باعتباره مفهوماً معقداً يتجاوز ما نص عليه علماء الحديث.. لأن هذا المفهوم يخضع لفضاء معرفي أنتجه، ولبنية متسقة في داخلها تعتمد عند الحكم في صحة الحديث على عدالة الرواة وعلى ضبطهم. لقد صارت زاوية النظر إلى الحديث النبوي إبستمولوجية[!] تتجاوز الصراع لإثبات صحة حديث أو في المقابل البرهنة على تهافته، لأن صحة الحديث أو بطلانه لا تعطِّل فاعليته في الوجدان والسلوك، كما لا تبرِّئ الضمير الجمعي من انتحاله أو تبنيه).[2]

---

(١) رواه الخطيب البغدادي في الكفاية في علوم الرواية: ١٤، وانظر الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر: ١/ ٩-١٤.

(٢) إسلام المجددين - محمد حمزة: ٩٩ - ١٠٠.

وبناءً على ذلك يضع الفكر الحداثي مفهوماً جديداً لـ«الوضع والاختلاق» في الحديث النبوي يبنيه على أساس التحليل «الأيديولوجي» لأطراف الصراع السياسي الديني بين السائد والمهمَّش: (فالأحاديث ذات المضامين السياسية والعقائدية بصفة خاصة والأحاديث الموضوعة بصفة عامة لا يقلل انتحالها من قيمتها التاريخية لأنها وليدة ظروف تاريخية واجتماعية معينة، ومن ثم فهي تعكس عقلية واضعيها وأفقهم الذهني وتكشف عن حدود المسموح التفكير فيه والمجالات التي لم يكن التفكير فيها أو نقدها أمراً ممكناً في ظل الثقافة السائدة).[1]

** ** **

(١) المرجع نفسه: ١٠٥، وانظر: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية – نصر أبو زيد: ١٤٨-١٥٤، ومقال للجابري عنونه بـ(قول في الحديث عموماً) نشره في موقعه الالكتروني.

- □ الفصل الأول: الأساس المعرفي الذي يبني عليه الفكر الحداثي دفع تأصيل أصول الاستدلال.
- □ الفصل الثاني: موقف الفكر الحداثي من الإجماع والقياس.





◻ مفهوم التأصيل في الفكر الحداثي:

مفهوم «التأصيل» يقوم على مفهوم قبلي وأساسي هو «الأصل»، أي ذلك الذي تعاد إليه الأشياء. وهذا المفهوم القبلي يُعَدُّ ذا جوانب إشكالية لدى الفكر الحداثي- ما بعد الحداثي!

وقد تعرضت لتلك الإشكالية الطروحات الفكرية الفلسفية الغربية المنتمية لهذا الاتجاه، ابتداء بـ«نيتشه» ووصولاً إلى «دريدا» وفلاسفة الاختلاف وفكر ما بعد الحداثة، وتلك الطروحات الإشكالية على هذا المفهوم مبنية على نفي أي شيء يشار إليه على أنه «أصل» يتضمن الحقائق الأبدية، أي بوصفه ذلك الذي لا يسبقه شيء، المنتمي إلى «المتجاوز» و«المفارق».(1)

ومن هنا ينظر الفكر الحداثي إلى مفهوم التأصيل، الذي يعني تأطير إنتاج المعرفة وتحديد منهجية الاستدلال، على أنه يتناقض ويقف موقف الضد مع فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة، إذ هي تقوم على رفض بناء المرجعيات المعرفية الموحَّدة، وعلى ذاتية المعرفة التي تحمي التعددية وتبقي على التنازع بين التأويلات ! بينما تأصيل أصول الاستدلال على عكس هذا تماماً. ولهذا يرفض الفكر الحداثي التأصيل من حيث المبدأ أولاً وقبل كل شيء.

---

(١) انظر: دليل الناقد الأدبي-د.ميجان الرويلي،د.سعد البازعي: ٨٦، وانظر ما تقدم في الفصل الثاني (مفهوم التاريخية) من الباب الأول.

ويريد الفكر الحداثي - ما بعد الحداثي اتخاذ منهجية بديلة تتأسس على تبني منهجية «عقلانية» تعتمد في أساسها (على فكرة التنازع بين التأويلات بدلاً من الدفاع عن فكرة واحدة في التأويل. ومن شروط هذا العقل ألا يتورط في بناء منظومة معرفية تؤصل للحقيقة؛ لأن إنتاجات هذا العقل ستنقلب بدورها إلى سياج دوغمائي مغلق).[1]

يقول «فتحي التريكي»:(تتسم فلسفة الحداثة بنقدها اللاذع لكل تمركز ولكل محاولة لبناء مرجعية موحدة وممركزة للفلسفة، كما تتسم برفضها القاطع لأيديولوجيا الثنائيات التركيبية التي تحبس الفكر داخلها، وتضيّق عليه الخناق. لذلك لا بد لها أن تعيد الاعتبار إلى الهامش من حيث هو الذي يستطيع التقليل من وهم أهمية المركز. ولعلنا بحق أن ننعت فلسفة ما بعد الحداثة بفلسفة الهامش).[2]

وقد بدأ هذا التأسيس لهذه الفلسفة في تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة منذ ظهور الصراع بين «العقلانية المادية الواعية» و«العقلانية المادية اللاواعية»، حيث أرادت «العقلانية المادية الواعية» أن تؤسس لنفسها في بداية الأمر من خلال النزعة الإنسانية (الهيومانية) في عصر النهضة، والتي جعلت الإنسان الواعي مركزاً للكون وموضعاً للكمون - ولكن ظهرت في النسق الفلسفي العلماني ذاته فلسفة جعلت من المادة غير الواعية مركزاً للكون وموضعاً للكمون. وتاريخ الفلسفة الغربية هو تاريخ الصراع بين هاتين الرؤيتين.[3]

ففي حين تفترض الفلسفة «العقلانية» وجود قوانين ثابتة في العقل الإنساني وقوانين ثابتة في الكون المتغير، وتفترض تماثلاً بين العقل والكون (والذات والموضوع)- ما أدى

---

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي - محمد أركون: ١٥، وانظر: الثابت والمتحول - أدونيس: ٢/ ١٣-٣٣.

(٢) الحداثة وما بعد الحداثة - فتحي التريكي: ٣٠٤.

(٣) انظر: نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر - د. عبد الوهاب المسيري - ضمن أوراق فلسفية: ٩٥ وما بعدها.

إلى تصاعد هذه النزعة الإنسانية العقلانية في القرن الثامن عشر، الذي يسمى عصر «العقل والاستنارة» حينما قضت الفلسفة النقدية والتجريبية على الأساس الديني للمعرفة والأخلاق، واستبدلته بأن جعلت من المادة المتغيرة وقوانينها المرجعية الوحيدة والركيزة الأساسية. ولكنها مع هذا أسست نظماً معرفية وأخلاقية تستند إلى نقطة ثباتٍ مَّا توجد خارج المادة المتغيرة، مثل: العقل والطبيعة البشرية والحتمية التاريخية..إلخ، وهي مطلقات تفترض وجود نقطة ثباتٍ مَّا وتفترض وجود مركز للكون، كما تفترض وجود حقيقة ثابتة وكليات تشير بدورها إلى الكل الذي لا يردُّ إلى الأجزاء، وهو ما يستدعي فكرة الأصل والأساس «الميتافيزيقي/ المفارق/ المتجاوز».

في المقابل ظهر عدد من المفكرين الماديين يعتبرون أن هذا الذي تفترضه الفلسفة «العقلانية» شكل من أشكال التخلف وفشل ذريع للفلسفة الغربية: أن تؤسس أنساقاً معرفية وأخلاقية تتسم بالثبات والمطلقية وبالتجاوز، بعد أن تمَّ لها القضاء على النسق المعرفي والأخلاقي الديني، وأن تفترض وجود معرفة يقينية للعالم الخارجي بعد أن تمَّ القضاء على اليقين الديني. واعتبروا أن في هذا عودة إلى «السقوط» في «الميتافيزيقا» ومحاولة تحقيق التجاوز داخل إطار المرجعية الكامنة. وهو ما يؤدي في نتيجته النهائية، من منظور فلسفة الحداثة - ما بعد الحداثة، إلى العودة إلى استدعاء الأصول الربانية للإنسان بدلاً من أصوله الطبيعية المادية، ويشكِّل- وإن بصورة أخرى وفي شكل آخر- عودة للغيبية والثنائية (الدينية) التقليدية. ويرى هؤلاء أن افتراض وجود مثل هذه الثوابت يتناقض مع الرؤية العلمانية والعقلانية المادية الصارمة التي لا بد أن ترد الكون بأسره إلى مبدأ واحد كامن في الطبيعة / المادة لا يتجاوزها.

ومن هذه المقدمة تكوّنت النتيجة القائلة بحتمية رفض التأصيل أو وجود أصل للمعرفة تعاد إليه وتقاس عليه، ووجوب التحرر من أي «أوهام» منبثقة عن فكرة الثبات

والتجاوز والكلية، لتحقيق العلمنة الكاملة للمجال الفلسفي/ المعرفي بـ«تطهيره»! تماماً من «ظلال الإله»- على حد قول نيتشه، أي من أي قيم وثوابت وكليات وثنائيات وغايات أخلاقية أو معرفية، تتجاوز المادي والمباشر، وتحطيم ما ظلَّ الفلاسفة يسمونه في الماضي «مقدساً وخيراً وحقاً وجميلاً ومطلقاً وكلياً»، ومن ثم يتم القضاء تماماً على أي يقين معرفي، وعلى أي مركزية لأي كائن: إلهاً كان أو إنساناً، بل على فكرة الوجود الثابت ذاتها وفكرة الكل الذي يتجاوز الأشياء، أي أن العالم بذلك يصبح نسقاً «سائلاً» بلا يقين أو معنى أو غاية أو كينونة أو هوية، والإنسان يصبح بلا ذات ولا حدود ولا استقلال ولا مركزية. وهكذا يصبح العالم مكتفياً تماماً بذاته، ولا يوجد خارجه شيء ولا يوجد داخله مركز يمنحه التماسك والوحدة والنظام والمعقولية.

هنا ظهر «نيتشه» الذي قام باستكمال «الطفرة» الفلسفية التي سيتحقق من خلالها النموذج العلماني المادي الشامل ويتعين ويتبلور، فأسس فلسفته انطلاقاً من المقولات الكامنة وراء الرؤية المادية العدمية، وأطلق عبارته الشهيرة «لقد مات الإله»!![1] وقامت فلسفته على ما سماه «تطهير»! العالم من أي ظلال يكون قد تركها الإله على الأرض بعد موته..!!

وإذا تجاوزنا المضمون الإلحادي المباشر لهذه العبارة إلى المضمون المعرفي؛ فسنجد أنها في تضميناتها المعرفية لا تقتصر على رفض الإله وحسب، بل تشمل رفض كل المطلقات والكليات والثوابت.

ويتولى «هيدغر» توضيح هذا؛ حيث يقول إن الإله بالنسبة لنيتشه هو «العالم المتسامي»، العالم الذي يتجاوز عالمنا؛ عالم الحواس: الإله هو اسم عالم الأفكار والمثاليات والمطلقات والكليات والثوابت والقيم الأخلاقية.[2]

---

(١) انظر:العلم الجذل-نيتشه:عن موسوعة الفلسفة-عبد الرحمن بدوي:٢/ ٥١٢.

(٢) انظر:الحداثة وما بعد الحداثة-د.عبد الوهاب المسيري:٢٧-٢٩،موسوعة الفلسفة-د.عبد الرحمن بدوي: ٢/ ٥٠٨-٥١٧، وانظر نقد الحداثة--آلان تورين:١/ ١٣٥.

وانطلاقاً من هذا، أعلن «نيتشه» أن الإيمان السائد بأن العقل الإنساني قادر على التوصل إلى علم يستطيع أن يزوده بمعرفة يقينية وأنساق أخلاقية؛ هو وهمٌ ليس إلاّ، وأن المركزية التي تخلعها الفلسفة «الهيومانية» على الإنسان مركزية زائفة، فهو كائن طبيعي من جنس الطبيعة التي «يتكوَّن» منها وليس له أهمية خاصة. وهكذا يتم القضاء على المركزية التي أسست لها العقلانية الغربية كما قضت هي على مركزية الديني والغيبي.

وفي تصور «نيتشه» فإن الفلسفة الحديثة الحقة التي تحققت فيها اللحظة العلمانية تماماً هي فلسفة تصدر عن فكرة «موت الإله» وإزالة ظلاله !! أي اختفاء أي نقطة ثابتة أو أي مرجعية «متجاوزة»، حيث يجب التحرك داخل إطار مادي طبيعي «صارم» يتسم بالسيولة الكاملة إذ إنه يساوى بين الأشياء كلها ويسويها.

ومع كون «نيتشه» يعترف بأن هذا يؤدي إلى العدمية التي هي أكثر الضيوف بشاعة - بحسب تعبيره - لكنه في تصور نيتشه خيار لا مفرّ منه! لأنه هو النتيجة الحتمية لمبدأ الصيرورة المتحكم في العالم، وعلى الإنسان أن يقبل السقوط في العدم دون عزاء أو سلوى، ويقبل مصيره في صمت مأساوي !!.

إن السمة الأساسية لعالم «نيتشه» هو تصاعد معدلات كمون المركز في المادة إلى أن يختفي تماماً، وهو الأمر الذي يعني اختفاء المسافة بين الخالق ومخلوقاته، وبين الإنسان والطبيعة، وينجم عن هذا استحالة إيجاد أصل للمعرفة والأخلاق، فيصبح الفعل المباشر هو الفعل الوحيد الممكن. ويصبح الخير هو الشر أو تنتفي ثنائية الخير والشر، والصواب والخطأ. بل تنتفي ثنائية الإنسان والطبيعة. بل كل الثنائيات الأخرى مثل: ثنائية الثابت والمتغير، ويظهر عالم في حالة سيولة شاملة سيولة لا تسم مجالاً دون آخر وإنما تسم كل المجالات الممكنة (الطبيعة والإنسانية). يقول نيتشه: (ما يحسبه عصرٌ ما شراً، هو في العادة راسب غير عصري لما حُسب في عصرٍ سابق خيراً).[1]

(١) ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل - نيتشه - ترجمة جيزيلا فالور حجار: ١١٨.

وحينما تختفي المسافات تماماً - كما يقول «المسيري» - يصبح العالم كلاً عضوياً واحدياً مصمتاً مغلقاً لا مركز له، لا يشير إلاّ إلى ذاته، ولا توجد فيه أي حدود تفصل بين الأشياء فتصبح المعرفة مستحيلة والأخلاق كابوساً بل تختفي الهوية ذاتها في العالم السائل الذي لا توجد فيه حدود أو ثوابت فيصبح المقدس نسبياً والنسبي مقدساً والدال مدلولاً والمدلول دالاً، ويظهر عالم ما بعد الحداثة.[1]

ولا ينكر «نيتشه» أن ثمة مبادئ للفكر والمنطق تستند إليها المعايير التي يصوغها الإنسان ويقرر حسبها ما هو حقيقي وزائف وما هو صواب وخطأ مثل: الذات، والموضوع، والجوهر، والكل، والشيء، والعلية، والسبب والنتيجة، والشكل والمضمون، والغائية، ووجود واقع ثابت ومستقر، وتساوي الأشياء المتشابهة أي أنه يمكن قياس الأشياء، لكن هذه المبادئ في تصوره ليست أفكاراً بريئةً من المصلحة أو التحيز ! ولا هي ظاهرة ولا أصلية كما قد يترامى لأول وهلة، وإنما هي مجرد أوهام وأساطير وعقائد !، واستراتيجيات ابتدعها البعض ليهرب من حالة السيولة والصيرورة الدائمة!!.

ولكن لماذا ظهرت الأفكار الكلية الثابتة ومقولات المنطق؟ يرى «نيتشه» أن سرّ ظهورها يكمن في تلك الأساطير والأوهام والعقائد التي تعود بالنفع على أصحابها، حيث إنّ تَبَنِّي مثل هذه الأفكار يزيد فرص الغزو والبقاء والسيطرة والامتلاك بالنسبة لهم.. وهكذا ظهر مفهوم الجوهر الثابت، وهو فكرة أساسية لقيام المنطق ولكنها ليس لها أي أساس في الواقع الموضوعي المادي.

وبذلك، فقد أخذ نيتشه خطوة حاسمة إذ خلع النسبية والسيولة المعرفية على كل شيء، على الحقيقة الموضوعية وعلى الذات المدركة. ومن ثم أصبح مفهوم «الإنسان» عند نيتشه أنه إنسان طبيعي: جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، ليس له أي صفات متجاوزة

---

(١) انظر: نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر-د.عبد الوهاب المسيري: ٩٥-١٠٠.

للطبيعة، مكتفٍ بذاته تماماً، وهو ليس في حاجة إلى أي قيم عليا ولا يستمد أي شيء من عالم متجاوز لعالم الطبيعة/ المادة، وهو إنسان ليس له عقل مسبق.

هذا هو تصور «نيتشه» للإنسان والذي يبني عليه نفي الأصل السابق الذي يحاكم إليه منظومته المعرفية والأخلاقية، ويقول في هذا الصدد: (الحق أن الناس قد أعطوا أنفسهم كل خيرهم وشرهم، والحق أنهم لم يتلقوه ولم يجدوه).[1] ومن ثَمَّ، فإن بوسع الإنسان أن يضفي أي معنى يشاء على الكون بأي طريقة يراها، فالمعنى مرتبط بالهدف والهدف مرتبط بالنتيجة وبالفعل.

في هذا الإطار يمكن فهم منظومة «نيتشه» المعرفية والأخلاقية غير المتجاوزة للمادة، فهو يرفض ابتداءً التمييز بين الخير والشر والصواب والخطأ؛ لأنه تمييز يفترض وجود قيم ثابتة خارج الإنسان لا يمكن للإنسان أن يحتكم إليها، وهو تمييز يعود إلى تلك المنهجية الدينية التي أزاحت القيم الطبيعية بوصفها مصدراً حقيقياً للمطلقية والأساس الراسخ للمعرفة والأخلاق. ويدعو نيتشه إلى ضرورة إعادة تقييم القيم، أي أن يعود بالقيم إلى أصلها الطبيعي المادي، فيرفض أي ثبات أو مطلقية وأي وجود للعالم الخارجي.![2]

وبحسب تصور نيتشه فإن الإنسان الذي كان يبحث عن هويته في العقل فقط، وحتى بعد أن رفض البحث عن هويته في «الغيبي»، يظل هو الحيوان الذي «لم يَسُد بعد». يقول نيتشه: (أن نجعل من الإنسان في المقام الأول إنساناً؛ لا يتم ذلك إلا بقلب أولوية العقل إلى أولوية الجسد) !.[3]

ومن تحت عباءة «نيتشه» وعلى غرار «هوسرل» و«هيدغر» يسائل «دريدا» تاريخ

---

(١) انظر: نيتشه فيلسوف العلمانية – المسيري: ١٠٣.

(٢) انظر: المرجع نفسه: ١٠١-١٠٣، وانظر كتاب نيتشه «ما وراء الخير والشر».

(٣) انظر: ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة-داريوش شايغان-ترجمة: د.محمد الرحموني: ١٤٤.

«الميتافيزيقا الغربية»، تلك «الميتافيزيقا» المتمثلة عنده في فكرة الأصل وأسبقية الأفكار، وينتقد هذا التاريخ في كونه قد سيطر عليه نموذج واحد من التفكير منذ «أفلاطون» إلى «هوسرل»؛ نموذج يقول عنه بأنه ظلَّ سجين ثنائيات متعارضة أسست الميتافيزيقا الغربية: الداخل/ الخارج-الماهية/ الظاهر-الأصل/ المشتق. وكان عمل «دريدا» هو الاشتغال على إعادة التفكير في هذا الخضوع الذي تم ضمن التقليد المسمى «بالمركزية العقلية» للخروج منه. هذه المهمة التي يقول عنها «دريدا» إنها ما كانت لتكون ممكنة لولا انفتاحه على «هيدغر»: (إن دَيْـني لهيدغر هو من الكبر بحيث أنه سيصعب أن نقوم هنا بجرده والتحدث عنه بمفردات تقييمية أو كمية، أوجز المسألة بالقول إنه هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا وعلَّمنا أن نسلك معها سلوكاً استراتيجياً).[1]

ولأجل هذا خصص «دريدا» مشروعه الفلسفي على الاهتمام بما اعتبره «مشاكل» الأصل والبنية والثنائيات وكيف تُختَم الأعمال وعلاقة كل هذه الأمور بالتاريخ والحقيقة والموضوعية العلمية والمعنى. وكان اهتمامه الأكبر هو نفي الميتافيزيقا/ الأصل المتجاوز/ أو مرجعية التفكير المتجاوزة، بوصفها شكلاً من أشكال الثبات والمرجعيات الدينية؛ لأن مثل هذا الثبات يشير إلى مفهوم الطبيعة البشرية، وهذا بدوره يشير إلى أصل الإنسان غير المادي (أي أصله الإلهي) وهو الأمر الذي يؤدي إلى التجاوز وظهور المعنى (تيلوس) وأخيراً المطلق (لوجوس). وكان «دريدا» يرى أن الحل الوحيد لهذا الوضع هو أن يسقط كل شيء في قبضة الصيرورة، بحيث لا يبقى أي أثر لأي ثبات أو تجاوز أو معنى ويهتز كل شيء ومن ضمن ذلك الإحساسُ بالعدم نفسه.![2]

وكما أن «الإنجاز»! الفلسفي الأساسي لنيتشه هو تنبيهه التفكير الغربي إلى أنَّ اختفاء المركز حتمية فلسفية لفكرة «موت الإله» (أي في إطار الفلسفة المادية)؛ فإنه يمكن

(١) انظر: التفكيكية دراسة نقدية-بيير ف. زيما-ترجمة: أسامة الحاج: ٤٥-٥٢.
(٢) انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية- د. عبد الوهاب المسيري: ٥/ ٤٣٥.

القول بأن «دريدا» أول من جعل برنامجه الفلسفي يدور حول هذه الفكرة بشكل منهجي «صارم». إذ يُعدُّ «دريدا» نقطةَ ميلاد التفكيكية المنهجية الفلسفية الأساسية لما بعد الحداثة. حيث يرى «دريدا» أن ثمة بحثاً دائباً عند الإنسان عن أرض ثابتة يقف عليها خارج لعب الدوال الذي لا يمكن أن يتوقف إلا من خلال المدلول المتجاوز الرباني. وينتقد تاريخ الفلسفة الغربية بأنه تاريخ البحث عن الأصل، سواء أكان دينياً أو مادياً، للوصول إلى قصة كبرى متمركزة حول «اللوجوس/ العقل المطلق»، وحول «المنطوق/ النص». أي أنّ الفلسفة الغربية تتعامل دائماً مع الواقع من خلال نسق مغلق. بل إنه يلاحظ أنه في أكثر الفلسفات الغربية مادية ونسبية، يظل هناك إيمانٌ مّا بالكل المادي المتجاوز ذي «المعنى/ الحضور»، واستناداً إلى هذا الحضور يتم تأسيس منظومات معرفية وأخلاقية وجمالية تتسم بشيء من الثبات وتفلت من قبضة الصيرورة. وهو ما يعني عند «دريدا» أن الخطاب الفلسفي الغربي يظل ملوّثاً بـ«الميتافيزيقا» ما دام يصرّ على البحث عن «الأصل/ المعنى» والبحث عن الثبات.

ولقد قرَّر «دريدا» أن «يفكر في الأمر الذي لا يمكن التفكير فيه»، وهو أن ينطلق، بوصفه فيلسوفاً، من الإيمان بعدم وجود أصل من أي نوع، ومن ثم يسقط كل شيء بشكل كامل في هوّة الصيرورة وتتم التسوية بين كل الأشياء من خلال مفاهيم التفكيكية. [1]

فكانت هذه هي الفكرة عند «دريدا» في نفي التأصيل والأصل وكل الأفكار التي تدور حول هذا المضمون كالثنائيات والمعنى والأصل السابق..إلخ. وكانت منهجيته التي سعى من خلالها لتأسيس هذه الفكرة هي منهجية التفكيكية، وقد سبق الكلام عنها بتفصيل في موضعها من البحث.[2]

---

(١) انظر:موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: ٥/ ٤٣٦.

(٢) انظر الفصل الرابع (مفهوم التأويل) من الباب الأول.

إذن فالفكرة واحدة لدى «نيتشه» ومن بعده «دريدا» وفلاسفة الاختلاف، لكن تختلف الجهة التي عالجها كلٌّ منهم لتأكيد نفي فكرة الأصل والأسبقية والغيب.

حيث عالجها «دريدا» من جهة النص وتفكيك «نظرية المعنى والمدلول المتجاوز»، وعالجها «فوكو» من جهة منطق فلسفة العلوم/ الإبستمولوجيا والقطيعة المعرفية،[1] ويعالجها الفكر الحداثي العربي من جهة تطبيق تلك النظريات في تفكيك تأصيل أصول الاستدلال.

ويذكر «المسيري» أن الفكر البشري كان حريصاً على الإبقاء على فكرة وجود المدلول المتجاوز المفارق/ أو الأصل؛ لأنه هو الطريقة الوحيدة لكي يخرج من عالم الحس والكمون والصيرورة إلى ما لا نهاية، ويحرز التجاوز والثبات ويؤسس منظومات فلسفية؛ معرفية وأخلاقية. وكل النظم المتمركزة حول اللوجوس لا بد أن تتضمن مدلولاً متجاوزاً لعالم الدلالات: هو الإله في المنظومات الدينية، وهو الكل المادي الثابت المتجاوز في المنظومات المادية «المطلق العلماني»-بحسب تعبير «المسيري». ولأجل ذلك تتسم العقلانية المادية بوجود مركز فيها، مركز مادي: الإنسان الطبيعي ـ الطبيعة/ المادة، ولكنـه مركز (مبدأ واحـد) يعطي النسـق صلابة.

وأما المشروع الحداثي- ما بعد الحداثي فهو مشروع الحلولية والكمونية الكاملة ومحاولة تأسيس وعي إنساني كامل دون أساس إلهي أو حتى إنساني أو مادي؛ عالم من الصيرورة الكاملة بلا كليات ولا مطلقات ولا أي مدلول «متجاوز». وهذا يعني ضرورة (موت الإله) والمطلقات حتى يصبح اللعب الحر للدوال ممكناً وحتى تنتهي النزعة الدينية التي تستند إلى وجود الإله، والنزعة الإنسانية «مركزية الإنسان» التي تستند إلى أسبقية الذات الإنسانية على الطبيعة. وبذا، يصل المشروع إلى النهاية الحقيقية

(١) انظر: التفكيكية دراسة نقدية-بيير ف. زيما: ترجمة-أسامة الحاج: ٩-٥٢.

لكل أنواع «الميتافيزيقا» سواء أكانت «ميتافيزيقا» دينية أم ميتافيزيقا مادية، ولأي نظام فلسفي يعتمد على أساس أو مبدأ أول أو أرضية يؤسس عليها التراتب الهرمي.

ومن ثم، لا بد من فك المبدأ الأول والأساس الثابت للوجود الإنساني، ولا بد من محو الأصول تماماً، للوصول إلى نقطة بلا أصل، نقطة حلولية، أصولها كامنة فيها تماماً بحيث لا يفلت أيُّ شيء من قبضة الصيرورة.(١)

وإلى جانب التأسيس في رفض مفهوم «الأصل» على نفي البعد «الميتافيزيقي»، هناك جانب آخر يتأسس عليه هذا الاتجاه في نفي المفهوم وله فاعليته في الثقافة الغربية المعاصرة؛ إنه مفهوم «القطيعة المعرفية» الذي طرحه عدد من المفكرين الغربيين على أنحاء مختلفة، ولكنها تلتقي في النظر إلى الحركة التاريخية والمعرفية للثقافة على أنها تتعرض لانقطاعات أو انزياحات تفصل ما بين عصر وآخر وتجعل من الصعب من ثمّ القول بأن مفهوماً حديثاً يمكن أن يكون ذا صلة بمفهوم أو سياق تفصله عنه فواصل تاريخية طويلة.(٢)

ونجد أن «ميشيل فوكو» هو الأبرز حضوراً في التأسيس لمنهجية«القطيعة المعرفية»، فهو في قراءته للفكر الإنساني بدأ أولاً برفض المفهوم الأممي لتقدم وتطور الفكر الإنساني كما كانت عليه الحال عند فلاسفة التنوير الأوربي، واستبدله بالإعلاء من شأن الانقطاعات المعرفية التي تفصم عرى الوحدة الكلية والغائية لهذا الفكر وتبعثره.

ويؤكد «فوكو» في بيان التأسيس الذي يسير عليه مشروعه في رفض (الأصل السابق) من خلال منهجية القطيعة المعرفية على أنه يجب بداية استبعاد المفاهيم التي تكرِّس فكرة الاتصال وتدور حول مفهوم التقليد لأصلٍ سابق، حيث يقول: (نحن ملزمون بادئ الأمر

---

(١) انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - د.عبد الوهاب المسيري: ٥/ ٤٢١-٤٢٣.

(٢) انظر: ما تقدم في الفصل الثاني (مفهوم التاريخية) من الباب الأول، وانظر: دليل الناقد الأدبي-د. ميجان الرويلي ود.سعد البازعي:٨٧، ومخاضات الحداثة التنويرية القطيعة الإبستمولوجية في الفكر والحياة-هاشم صالح: ٨٥ وما بعدها.

بالقيام بعملية إبعاد نتخلص فيها من مجموعة من المفاهيم يردد كلٌّ منها وبأنغام متباينة ومتنوعة فكرة الاتصال..، فمفهوم التقليد يهدف إلى منح مجموعة من الظواهر المتعاقبة والمتماثلة، أو على الأقل المتشابهة، وصفاً زمانياً واحداً وفريداً. ويسمح هذا المفهوم أيضاً بالنظر إلى تبعثر التاريخ من منظور الوحدة، ويبيح اختزال الاختلاف الخاص بكل بداية من أجل ردها وبكيفية متصلة إلى أصل واحد).[1]

وبالإضافة إلى «هيدغر» الذي يقول «فوكو» إن مصيره الفلسفي كان محدداً بقراءته، تبقى «جينالوجيا نيتشه» هي التي توجه أعمال «فوكو» كلها كما يؤكد هو بنفسه؛ حيث إنها تكرّس قطيعة مع التقليد الفلسفي برمته وتفتح أفقاً جديداً يقوم على أنقاض التراث «الميتافيزيقي» الذي عمل «نيتشه» على تقويضه بمطرقته الهادمة. إن نيتشه بالنسبة لـ«فوكو» كما يقول: (هو من أيقظنا من سباتنا الجدلي والانتروبولوجي، وليست مقولات «المأساوي» و«ديونيزوس»و«مطرقة الفلسفة» و«الإنسان الأعلى»و«العودة الأبدية» سوى أصوات جديدة للتحليل تعوض الأنساق الميتافيزيقية الأكثر عراقة. إنها المقولات التي ترسم خط فلسفة«الاختراق» و«العدمية» الذي تتبعه اليوم «قمم الفكر الجديد»).[2]

** ** **

إذن فهذان هما البعدان اللذان يشكِّلان منطق دفع تأصيل الأصول للمعرفة:

أ) البعد الفلسفي الرافض لفكرة الأصل السابق المتجاوز/ الثابت الذي يشكل المرجعية النهائية التي يعاد إليها كل شيء. المبني على إلغاء فكرة ارتباط الإنسان بالأصل الرباني.

ب) والبعد المنهجي المتمثل في إبستمولوجيا القطيعة المعرفية مع نظام التفكير الموروث.

(١) حفريات المعرفة-ميشيل فوكو:ترجمة-سالم يفوت:٢١.

(٢) انظر: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو - د. السيد ولد أباه: ٧٣-٧٥.

وهما في الحقيقة لا يشكِّلان بعدين منفصلين بحيث يكون لكلٍّ منهما منطق تفكير منفصل عن الآخر، بل هما منطق واحد يشكِّلان مستويين متلازمين لهذا المنطق. المستوى الأول يؤسس فكرته الفلسفية والمستوى الثاني يحقق منهجيته التطبيقية التي تعود إليه.

ويقوم هذا التأسيس على أنه ليس هناك معرفة مسبقة أو معرفة أولى تمثل حقائق نهائية خارجة عن الإنسان، وإنما المعرفة اكتشاف يحققه الإنسان في أثناء تفاعله مع الواقع، فيؤثر ويتأثر، ويغيّر ويتغيّر، وتتغيّر المعرفة تبعاً لذلك.[1] فليس الإنسان إلا ما يصنعه هو بنفسه كما يقرره المبدأ الحداثي.[2]

** ** **

(١) انظر: الثابت والمتحول - أدونيس: ٢/ ٢٧.

(٢) انظر: نقد الحداثة - آلان تورين - ترجمة صياح الجهيم: ١/ ٣.

□ منهجية الفكر الحداثي العربي في دفع تأصيل أصول الاستدلال:

إن الفكر الحداثي العربي بأخذه بالأسس الفلسفية للحداثة وعلى رأسها المفهوم الحداثي للتاريخية والعقل والتأويل،[1] لا يمكنه أن ينفك عن هذا الأساس المعرفي الذي أسس له كلٌّ من «نيتشه» و«دريدا» و«فوكو» و«فلاسفة الاختلاف»، في رفض مبدأ التأصيل ومفهوم الأصل من الأساس، إذ هو لازم ضروري للأخذ بتلك الأسس.

وعلى هذا الأساس نجد الفكر الحداثي العربي يؤسس دفعه لتأصيل أصول الاستدلال في الإسلام، وينطلق من هذا المنطلق، بدءاً برفض مصطلح (الأصل) الذي يتضمن معنى التعالي والثبات، واستبداله بمصطلح آخر ينتمي إلى التاريخ ويوحي بالتغير وعدم الثبات.

حيث نجد «إدوارد سعيد»[2] يثير في كتابه (بدايات) ما يصفه بقضية الوهم الملازم للتفكير البشري المتمثل في إرادته الانطلاق في التفكير من خلال «أساس» يؤسس له به منطلَقاً، ويتحرك من خلاله عودة وتكراراً. ويعتبر «إدوارد سعيد» هذا مجرد وهم، لكنه ضروري! لكي يتحرك التفكير من خلاله. إلا أنه يقترح استعمال مفهوم «البداية» للتعبير عن هذا «الوهم الضروري» للتفكير بديلاً عن نقيضه: مفهوم «الأصل». ! حيث يقول عن مفهوم «البداية» إنه مفهوم علماني من حيث هو مفهوم تاريخي متغير ينتمي إلى التاريخ، على خلاف مفهوم «الأصل» الذي يعني التعالي والثبات والتقديس.[3]

إن ما يذكره «إدوارد سعيد» هنا يجعلنا نستحضر ذات الفكرة في مقالة «نيتشه» التي

---

(١) وهي التي خصص لها الباب الأول من هذا البحث.

(٢) إدوارد وديع سعيد (١٩٣٥-٢٠٠٣م) من نصارى فلسطين ويحمل الجنسية الأمريكية كما كان والده، مفكر ومنظر في النقد الحضاري والأدبي من خلال نظريات ما بعد البنيوية كأعمال «فوكو» و«دريدا». أشهر كتبه كتابه عن الاستشراق انتقد فيه الاستشراق وأن الدراسات التي قام بها عن الشرق هي أعمال سياسية في لبها لخدمة المركزية الأوروبية والهيمنة الغربية.

(٣) انظر: دليل الناقد الأدبي: ٨٧.

يقول فيها: (ونحن نميل إلى الزعم بأن أكثر الأحكام خطأً - ومن بينها الأحكام التأليفية القبليّة - هي الأكثر لزوماً لنا. فمن دون التسليم بالأوهام المنطقية، ومن دون قياس الواقع بعالم اللا مشروط بواسطة العدد، قد لا يمكن للإنسان أن يعيش؛ بحيث يكون الاستغناء عن الأحكام الخاطئة استغناءً عن الحياة ونفياً للحياة. فأن نقرّ باللا حقيقة شرطاً للحياة يعني بالطبع أن نبدي وبصورة خطرة مقاومةً مّا اعتدنا عليه من مشاعر قيميّة).[1]

ويدعي «الجابري» أن «فكرة» مصطلح (الأصل) لم تكن معهودة فيما قبل «عصر التدوين»، وإنما السياق الفكري الذي ظهر فيه النظام المعرفي التراثي هو الذي أظهر هذا المصطلح وجعله ضرورة علمية لتأسيس الأيديولوجية وتحديد الإطار المعرفي. حيث يقول: (يمكن الاطمئنان إلى أن الزوج الأصل/ الفرع إنما ظهر في عصر التدوين كأداة نظرية لا بد منها في عملية التدوين ذاتها، عملية البناء العام للثقافة العربية الإسلامية).[2]

وهو ما يعني أن فكرة وجود أصل ليست قائمة أساساً وإنما كان «إيجادها» ضرورة إجرائية لدى التفكير التراثي. ثم يعود «الجابري» ليؤكد على أن الشافعي كان له الدور الأكبر في التأسيس لفكرة الأصل في التفكير التراثي: (إن تأصيل هذه الأصول وبالتالي تكريس التفكير انطلاقاً من أصل إنما هو من عمل الإمام الشافعي.. نعني بذلك أنه حدّد إطاراً نظرياً للتفكير الفقهي، ليس فقط بحصره الأصول في هذه الأربعة واستبعاد غيرها، بل أيضاً لأنه ضبط العلاقة بين هذه الأصول بصورة جعلت منها البنية الأساسية للإطار المرجعي الخاص بالتفكير الفقهي. لقد انطلق الشافعي من أصل أول أعني من منطلق ليس له ما قبله، وهو أن القرآن «بيان للناس»).[3]

ومن ثم ينظر الفكر الحداثي إلى هذه الأصول بكونها تقيّد العقل وتقيّد عملية

---

(١) ما وراء الخير والشر تباشير فلسفة للمستقبل-فريدريش نيتشه:ترجمة-جيزيلا فالور حجّار:٢٥.

(٢) بنية العقل العربي - محمد عابد الجابري: ١٠٩.

(٣) المرجع السابق: ١١٠-١١١.

التفكير، ولذلك ليس لعملية العقل في الفكر التراثي، من منظور الفكر الحداثي، سوى إعادة إنتاج/ بيان لما هو معطى سابق ومقرر من قبل. يقول «الجابري»: (المظاهر الأساسية التي تتجلى فيها خصوصية العقل البياني والتي بها يتميز: إن عملية التفكير في هذا العقل محكومة دوماً بـ«أصل». وبعبارة أخرى إن العقل البياني فاعلية ذهنية لا تستطيع ولا تقبل ممارسة أي نشاط إلا انطلاقاً من أصل معطى: نص، أو مستفاد من أصل معطى: ما ثبت بالإجماع أو القياس. ليس هذا وحسب فسلطة الأصل على العقل البياني لا تقتصر على المنطلق بل إنها تؤسس عملية إنتاج المعرفة ذاتها باعتبار أن التفكير البياني يقوم أساساً على قياس فرع على أصل، فهو سلسلة من عمليات رد الفروع والمستجدات إلى أصول مقررة من قبل).[1]

إننا نلاحظ هنا أن الفكر الحداثي العربي لا ينكر فقط كون الأصول الأربعة أصولاً تحكم عملية التفكير وإنتاج المعرفة، بل ينكر من الأساس فكرة وجود الأصل. وهو قول يلزم عليه إنكار الأصول الربانية المتعلقة بخلق الإنسان.!

إذ الإقرار بأصل التخليق الرباني يقتضي الإقرار بوجود فكرة الأصل في العالم المخلوق، وقيام عالم الإنسان على فكرة الأصل: عالمه الوجودي وعالمه المعرفي. واستحالة انفكاك عالم الإنسان عن «أصله» الرباني. إذ الوجود كله عائد إلى الرب تعالى الذي هو خالق الوجود والمدبر له تقديراً وتشريعاً، كما قال تعالى:﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

ومن ثم فإن إنكار فكرة الأصل يقتضي القول بإنكار التخليق والتدبير الرباني للعالم.

وهو ما نجد «أركون» يقرره ويؤكد منذ البداية على أن منطلقه في رفض تأصيل

---

(١) نفسه: ١١٣.

الأصول يقوم على أساس نفي البعد الغيبي/ السماوي عن المنظومة المعرفية والأخلاقية. حيث يؤكد على أن عملية تأصيل أصول الاستدلال الأربعة في التفكير الإسلامي مبنية أولاً على تأسيس الإيمان بالبعد الغيبي للأصول، والذي هو الأصل الذي يعاد إليه كل شيء ويكوِّن مرجعيتها التي لا يجوز أن تتجاوزها. وعلى ذلك فإنَّ «أركون» يذهب إلى ضرورة تفكيك هذا الأصل الإيماني بوصف ذلك عملية أولية يتأسس عليها تفكيك الأصول.! حيث يقول: (الفكر الإسلامي لا يزال يعتمد على عملية التأصيل، للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها، أو لتبرير ما يجب الإيمان به ويستقيم استناداً إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسِّسة للأصول التي لا أصل قبلها ولا بعدها. وكان هاجس الأئمة المجتهدين منصبّاً على تأسيس حجية القرآن ثم السنة النبوية والإجماع والقياس. وتعتبر رسالة الشافعي المحاولة الأولى لتأسيس ما ازدهر بعده باسم أصول الفقه. إلا أن تأصيل هذا العلم لا يتم إلا باجتهاد سابق أو موازٍ لتأصيل الإيمان على ما مارسه العلماء باسم علم الكلام ثم أصول الدين. وهذان المستويان من التأصيل مرتبطان ومتكاملان ومتضامنان، فكرياً واحتجاجاً واستدلالاً واستنباطاً للأحكام).[1]

وإذا كان عدد من المفكرين الحداثيين ينطلق في تضعيف التأسيس لحجية الأصول الأربعة من جهة محاولة التأكيد على تاريخيتها ومن ثم تاريخية تأصيلها بوصفها مرجعية للمعرفة، وأن ذلك إنما تم في «عصر التدوين»؛ فإن «أركون» لا يخفي إدراكه أن القرآن نفسه هو الذي أسس لحجية تأصيل الأصول، حيث يقول: (والشيء الأهم هنا هو ألا ننسى أن فكرة التأصيل نابعة بكل وضوح من الخطاب القرآني نفسه. فهذا الخطاب لا ينفك يربط بين تعاليمه وأوامره ونواهيه وجميع المخلوقات من جهة، وبين قدرة الخالق والأصل الذي لا أصل قبله ولا أصل بعده من جهة أخرى. هكذا يصف الله نفسه

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - محمد أركون: ٧.

في كلامه. فالتأصيل الذي يبحث عنه الأصوليون إنما هو الربط الوثيق بين الأصل الأول المطلق الواحد الحق وبين الموجودات والسير والأحكام. وهذه الأحكام لا تستقيم ولا تصبح حلالاً ولا تنسجم مع الحق المطلق إلا إذا صح تحليلها واستنباطها وتحديدها).[1]

ومن ثم فإن «أركون» يسعى للتأسيس لما يسميه «العقل المنبثق حديثاً» داخل التفكير الإسلامي - بوصفه بديلاً عن تأصيل أصول الاستدلال - والذي يقول عنه إنه:(يحاول زحزحة مفهوم تأصيل الأصول إلى مستوى المعرفة القائلة بتعدد الأصول وتاريخية الأصول)،[2] للخروج مما يسميه أزمة التأصيل وما تنطوي عليه من تعقيد في (كنهها وممارستها ونتائجها). [3] ففي حين (أن العقل الديني والعقل الميتافيزيقي الكلاسيكي أعرضا عن جدلية الفكر-اللغة- والتاريخ، واعتمدا على مفهوم جوهري ثابت، اكتسب قوة إلزامية تخييلية لتقديس ما كان غير مقدس، وتحريم ما كان غير محرَّم، وتنزيه ما كان غير منزّه، وتحويل ما كان دنيوياً إلى شيء ديني)؛[4] فإن «العقل المنبثق حديثاً» يمتاز عند «أركون» بتقيّده بالنظرة التاريخية لتطور الأديان، والتي تجعله (كلما حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلاً أو حكماً يكتشف أن الأصول المؤصِّلة تحيل في الواقع إلى مقدمات ومسلَّمات تتطلب بدورها التأصيل والتأييد والتحقيق. وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل، ثم نكتشف تاريخية كل تأصيل، أو ما اتُّخذ أصلاً في منظومات معرفية سابقة موروثة مقلَّدة)، ولذلك (يحذر العقل المنبثق الجديد من التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصِّلة للحقيقة. لماذا؟ لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي

(١) المرجع السابق:٨.
(٢) المرجع نفسه:١١-١٢.
(٣) المرجع نفسه:٨.
(٤) المرجع نفسه:١٢.

يسعى هو بالذات للخروج منها. وبالتالي هو يرفض خطاب المنظور الوحيد لكي يبقي المنظورات العديدة مفتوحة).(١)

إن هذا يبيّن لنا أن دفع الفكر الحداثي تأصيلَ أصول الاستدلال في الإسلام غير منفك عن انبنائه على الأساس المعرفي الذي أسس له فلاسفة الحداثة الغربيين والذي ينتهي إلى النتيجة القائلة بإنكار الصلة بين الله وخلقه ومن ثم استحالة التأصيل للمعرفة الإنسانية. وقد وجدنا أن المشروع الحداثي العربي يدور محوره المركزي حول تفكيك هذا الارتباط من خلال (إعادة تفسير/ ترتيب العلاقة بين الله والإنسان).(٢)

ومع أن «أركون» قد أعلن أن هذا هو الأساس الذي يقوم عليه دفع تأصيل أصول الاستدلال في الإسلام وصرّح بأنه هو المنطلق الأولي في ذلك؛ إلا أن مفكري الحداثة الآخرين يفضّلون تأجيل هذا على مستوى الإعلان عنه، ويفضّلون الإعلان عن الانطلاق من البعد الثاني الذي أسس له «فلاسفة الاختلاف» في دفع التأصيل المعرفي والأخلاقي، وهو بُعد منهجية القطيعة المعرفية. ولعل ذلك يفسر لنا سبب كون حضور «فوكو» أو «باشلار» في الخطاب الحداثي العربي أبرز من حضور «نيتشه» و«دريدا».(٣)

فكيف ينطلق الفكر الحداثي العربي من منهجية القطيعة المعرفية في تفكيك تأصيل أصول الاستدلال؟ وإلى أي نتيجة يصل إليها الانطلاق من هذا البعد المنهجي؟

---

(١) المرجع السابق:١٤-١٥.

(٢) انظر: التمهيد.

(٣) انظر مثلاً:كتاب «ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر» - د.الزواوي بغوره. وقد خصص المؤلف كتابه هذا لبيان كيفية: (تحوّل [خطاب ميشيل فوكو] إلى مرجعية فكرية أساسية لمجموعة من المفكرين العرب المعاصرين الذين فكروا في جملة من مسائل وقضايا الفكر العربي المعاصر بمفاهيم هذا الفيلسوف؟ وكيف ينبثق من مفهوم معيّن من مفاهيم هذا الفيلسوف مجال جديد وتحليلات مغايرة وتطبيقات مختلفة ؟... ويقول: هذه الدراسة تشكل بالنسبة لنا محاولة لتشخيص جانب من جوانب حضور الفكر العربي في الحداثة العالمية، انطلاقاً من العلاقة التي ينسجها مع الفكر الغربي في أحدث صوره):ص/ ٥، ٦.

إن الفكر الحداثي العربي إذ ينطلق من مفهوم القطيعة المعرفية فإنه يتعامل معه بوصفه مفهوماً فلسفياً أساسياً في مشروع الحداثة وتحديث التراث. ويعتبره أهم مفهوم فلسفي حديث يمكن طرحه على الفكر العربي في المرحلة الراهنة - حيث يراه كفيلاً بتحقيق حراك ونهوض في الساحة الثقافة العربية، والتأثير عليها لإحداث التغيير في «عادات» التفكير لدى العقل العربي، وكفيلاً بالخروج من مشكلة التأخر الحضاري التي تكمن - بحسبه - في أن العقل العربي لم يحقق بَعْد قطيعة إبستمولوجية مع أنظمته المعرفية التقليدية.(١)

ونجد أن «أدونيس» يستعيد فكرة «فوكو» التي انتقد بها تاريخ التفكير الغربي؛ من جهة أنه كان قائماً على مبدأي «التشابه» و«الاتصال»- ليقول «أدونيس» إنّ سبب إلحاح التفكير الإسلامي على الانطلاق من تأصيل الأصول يكمن في كون هذا النوع من التفكير يقوم على هذين المبدأين: (المبدأ الخاص بالنظر؛ وهو ما يمكن أن نسميه بمبدأ التشابه، ويعني أن اللاحق يجب أن يشبه السابق، من حيث أن السابق أصل كامل. إنه بمثابة علة، والتفكير اللاحق معلول لها، وهو لذلك يشبهها. أما المبدأ الثاني فيمكن أن نسميه مبدأ التواصل أو الاتصال، ويعني أن الفرع الشبيه بالأصل يقابله في الممارسة فعل يؤثر على المفكر اللاحق، كما يؤثر على النموذج، أي على المفكر السابق. ثمة فكر تشابهي مقرون بفعل تواصلي). وينتهي إلى القول بـ(أنّ هذه النظرة لا تعطي قيمة لتغيّر الزمان والمكان، للتاريخ وأحداثه في إنتاج المعرفة).(٢) ومن ثم تظل معرفة جامدة ومنغلقة.

ونجد تأكيد «الجابري» لهذا بارزاً من خلال مشروعه في نقد بنية العقل العربي، حيث أراد الوصول إلى النتيجة التالية: أن العقل العربي مع كونه قدّم محاولات معرفية ضخمة إلا

(١) انظر: مقدمة مطاع صفدي على كتاب «الكلمات والأشياء» لميشيل فوكو، وكتاب «مخاضات الحداثة التنويرية القطيعة الإبستمولوجية في الفكر والحياة»-هاشم صالح.
(٢) الثابت والمتحول-أدونيس:٢/ ٢٧.

أنه لم ينجح! لأنها كانت محاولات بدون قطيعة معرفية مع النسق/ النظام المعرفي المهيمن المتمثل في سلطتي النص والسلف - سلطة الماضي. والذي حدث - بحسب «الجابري» - هو انغلاق فكري وتأزم لم ينتج قطيعة بقدر ما أنتج عصور الانحطاط التي استمرت حتى العصر الحديث، عصر «النهضة العربية» التي هي غير واضحة الملامح حتى الآن.[1] يقول «الجابري»: (لم يكن في إمكان العقل البياني العربي أن يتقدم أكثر مما فعل. إن الإنجاز العظيم الذي حققه في مجال اللغة والفقه لم يكن فقط عبارة عن قوانين للغة والتشريع يجب التقيد بها، بل كان أيضاً عبارة عن قيود للعقل، عن تأطير له، أعني تثبيت آليات نشاطه في إطار معين لا يجوز اختراقه.. فأصبح العقل البياني العربي سجين هذا البناء الذي طوق نفسه، فلم يكن من الركود مناص ولا من التقليد مفر).[2] ومن ثم لا بد لتحقيق التقدم والخروج من الأزمة من القطيعة مع الموضوع الذي سبب هذه الأزمة كما يصوره «الجابري».

** ** **

فإذا تساءلنا: كيف يؤسس الفكر الحداثي العربي للقطيعة المعرفية مع تلك الأصول؟

فإن جواب الفكر الحداثي العربي عن هذا هو دعوى تاريخية تلك الأصول ونسبيتها بوصفها أدوات ومضامين، والدعوى الثانية ظنية تلك الأصول أن تكون هي أصول إسلام الرسالة ومحاولة تأكيد دعوى كونها لا تمثِّل إلا ما يسمونه أصول الإسلام التاريخي![3]

ولكن الفكر الحداثي لا يستطيع أن يثبت دعواه تلك إلا من جهة التحليل الأيديولوجي، وهو تحليل طيِّع لتركيب الدعاوى!

(١) انظر: بنية العقل العربي-محمد عابد الجابري: وانظر تكوين العقل العربي:٤٢-٤٥، ٤٩-٥٣، ٦٥.

(٢) تكوين العقل العربي-الدكتور محمد عابد الجابري:٣٤٣.

(٣) هذه هي الفكرة التي تولى شرحها عبد المجيد الشرفي في كتابه «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، وانظر إشارة الجابري إلى هذه الفكر فكرة التفريق بين إسلام الرسالة والإسلام التاريخي في تكوين العقل العربي: ٣٤٦، حيث يصف الإسلام التاريخي بأنه ذلك الإسلام الذي كان حاضراً عنده الصراع الأيديولوجي الصراع بين الطوائف والسياسي وعليه كان يتحرك ويؤصل.

فلننظر كيف يقيم الفكر الحداثي حجته على إثبات دعواه ؟

إنه يقول بأن تلك الأصول لا تنتج إلا معرفة تتناسب مع الوضع التاريخي الذي وجدت فيه، وأن استمرار العمل بتلك الأصول تلك الفترة الطويلة من تاريخ التفكير الإسلامي وهيمنة تلك المنظومة على التفكير الإسلامي طوال تلك القرون سببه تشابه النمط الفكري والاجتماعي الذي كانت تعيشه تلك القرون، وهو الأمر الذي اختلف مع ظهور الحضارة الصناعية وما أحدثته من ثورة في المفاهيم في شتى المجالات الإنسانية. حيث يقول «عبد المجيد الشرفي»: (إن تواصل السنة الثقافية الإسلامية على نفس النمط تقريباً حتى عصر النهضة العربية الحديثة وخلال فترات الازدهار الحضاري والانحطاط مرده أساساً إلى أن الأوضاع التاريخية وأنماط الإنتاج وطرق العيش لم تتغير بصفة جذرية إلا بظهور الحضارة الصناعية وما صاحبها من ثورة علمية وتقنية زلزلت أركان النمط المعرفي التقليدي فحلَّ الوعي التاريخي محل الضمير الأسطوري وساد المنهج التجريبي في علوم الطبيعة والعقلاني والاستفهامي في علوم الإنسان على حساب الثقة في نظريات المتقدمين والاكتفاء بحفظ النصوص وشرحها).[1]

ويدعي الفكر الحداثي من خلال منظور التحليل الأيديولوجي أن «أدلجة» تأصيل الأصول وتأسيس الإسلام التاريخي قد ابتدأت منذ عملية التدوين التي تم بها حفظ التراث وتبويبه.

حيث يؤكد «الجابري» على أن ما تم في «عصر التدوين» لم يكن دوماً وليد المعطيات التاريخية وحدها بل كان خاضعاً لمتطلبات حاضر «عصر التدوين» والسياسي منه على وجه الخصوص.[2] وفي هذا يقول: (لم تكن عملية إعادة بناء الماضي العربي - الجاهلي منه والإسلامي - من صنع الأفراد وحدهم، بل كانت أساساً من المهام التي قامت بها الدولة، لقد كانت عملية سياسية في جوهرها). فهي كما يظن «الجابري» لا تعكس حقيقة

(١) الإسلام والحداثة - عبد المجيد الشرفي: ١٦.
(٢) انظر: تكوين العقل العربي - الجابري: ٥٧-٥٩.

هذا الماضي وحده، بل تعكس ولربما بدرجة أقوى الظروف التي تم فيها رسم معالم هذا الماضي وهي ظروف الدولة الإسلامية في عصر التدوين.[1]

ويضيف «الجابري» إلى تدخل الصراع السياسي الأيديولوجي الذي أطر لعمليات التدوين من الخارج، الصراع المعرفي الأيديولوجي صراع «شروط الصحة» الذي كان بين النظم المعرفية القائمة في الثقافة العربية الإسلامية. خاصة ذلك الصراع القائم بين السنة والشيعة، والجدل السني - الشيعي حول صحة علم كل منهما، يقول «الجابري»: (وإذن فعملية التدوين أي ذلك البناء الثقافي الشامل الذي نتحدث عنه كان يؤسسه تنافس شديد بين أهم فرقتين في الإسلام، التنافس على إعادة بناء الموروث العربي الإسلامي بالشكل الذي يجعل الماضي في خدمة «الحاضر»: حاضر أهل السنة وحاضر الشيعة، وبالتالي مستقبل كلٍّ منهما. وينطوي في ذات الوقت على عملية أخطر وأبعد أثراً، أعني التنافس على تشكيل العقل العربي، العقل الذي ينتمي إلى هذا الموروث نفسه).[2]

وهو ما يؤكده أحد المنتمين إلى «مدرسة عبد المجيد الشرفي»، حيث يقول: (وعلى هذا الأساس فإن دراسة حجية الأصول في ضوء التاريخ يؤدي إلى استنتاج أنها مجرد اجتهادات بشرية نسبية تاريخية محكومة بضغوط الانتماء المذهبي والسياسي للأصوليين وبحدود الثقافة السائدة ومقتضيات الزمان والمكان الخاص بكل أصولي. وإذن فإن تغليفها بالمقدس ما هو إلا محاولة لتوظيفها في خدمة أهداف أيديولوجية ومذهبية، خفية أحياناً وصريحة أحياناً أخرى).[3]

ويسلط «الجابري» تحليله النقدي على مضمون عبارة (تدوين العلم وتبويبه) التي تعني (أن العلم جاهز وأن مهمة المدوِّن، أي العالم، تنحصر أو تكاد في التقاطه

(١) تكوين العقل العربي: ٦٠، وانظر: ٣٤٥-٣٤٦.
(٢) تكوين العقل العربي: ٦٧، وانظر: ٦٥-٧٠.
(٣) جدل الأصول والواقع - حمادي ذويب: ٣١٥.

وجمعه وتبويبه). ويذهب إلى أن هذه العبارة عبارة مضلِّلة!؛ لأنه لا يمكن - بحسب «الجابري»- أن يتم تدوين بدون تدخل فيما يتم تدوينه ولو بالانتقاء والحذف والتقديم والتأخير، أي إن عملية التدوين لم تخل من تدخل الرأي ومن عمل العقل فيها، ومن ثم لم تكن الشروط والضوابط والأصول التي ذكرها المحدثون والمفسرون والفقهاء الذين عاشوا في عصر التدوين جزءاً من العلم والمرويات بل كانت من عملهم هم أي من تدخل الرأي ومن عمل العقل.[1] يقول «الجابري»:(ولكن «تدوين العلم وتبويبه»، حتى بمعنى الجمع والتصنيف لا غير، لا يمكن أن يتم بدون «رأي» إذ لا بد من انتقاء وحذف وتصحيح وتقديم وتأخير، وهي عمليات تصدر عن «رأي» ولا بد. وإذن فلم تكن العملية تنحصر في «حفظ» الموروث الثقافي العربي الإسلامي من الضياع، وهذا ما تدل عليه في الظاهر كلمة «تدوين»، ولا في تصنيف هذا الموروث حتى يسهل تداوله، وهذا هو المقصود من «التبويب»، بل إن العملية كانت في الحقيقة إعادة بناء ذلك الموروث الثقافي بالشكل الذي يجعل منه «تراثاً»: أي إطاراً مرجعياً لنظرة العربي إلى الأشياء، إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ). ويواصل القول: (إن الموروث الثقافي العربي الإسلامي الذي تناقلته الأجيال منذ عصر التدوين إلى اليوم ليس صحيحاً «على وجه القطع» بل هو صحيح فقط «على شروط أهل العلم»، الشروط التي وضعها وخضع لها المحدثون والفقهاء والمفسرون والنحاة واللغويون الذين عاشوا في عصر التدوين.. إن ما نريد إبرازه هنا هو أن تلك «الشروط» لم تكن جزءاً من «العلم» أي المرويات، بل كانت من عمل «الرأي»، أي العقل، عمله الأول).[2]

ويرى «الجابري» أنه إذا تمت معرفة هذا «الكشف» ! الذي أبرزه في التفريق بين الشروط التي هي جزء من العلم والشروط التي هي من عمل الرأي؛ سهل الكلام

(١) انظر: تكوين العقل العربي: ٦٣-٦٥.
(٢) تكوين العقل العربي: ٦٤.

عن قطيعة معرفية مع تلك الشروط/ الأصول، واستطاع العقل العربي حينئذٍ أن يحقق (قطيعة إيبستيمولوجية مع تلك الشروط التي تجلّى[العقل التراثي] فيها أول مرة والتي على أساسها «تكوَّن». الشروطِ التي وضعها أولئك الذين قاموا لأول مرة في تاريخ العرب بـ«تدوين العلم وتبويبه»).[١]

ومن خلال هذا يحاول «الجابري» التأسيس للتمييز في نظرية المعرفة الإسلامية بين عهدين عهد ما قبل «عصر التدوين» وعهد ما بعد «عصر التدوين»، من خلال دعوى الاختلاف بين منهجية الاستدلال التي كان عليها العمل قبل «عصر التدوين»؛ حيث كان الفقه العملي فكان الناس يبحثون عن حكم الحوادث ويسألون عنها بعد وقوعها أو يتقاضون فيها فتعالج بالحكم الذي تقتضيه الشريعة. أما بعد ذلك وابتداء من «عصر التدوين» فقد تغيرت المنهجية حيث صار الفقه نظرياً، يؤسس للنظر في حكم الحوادث قبل وقوعها وينطلق من قواعد وأصول في النظر قبلية، وهو ما عرف بـ«علم أصول الفقه» الذي شرّع للعقل العربي وقيّده.[٢]

ويصرّ «الجابري» على أن وضع «قوانين لتفسير الخطاب» ووضع «شروط لإنتاج الخطاب» لم يتم إلا مع «عصر التدوين»، وأما قبله فلم يكن شيء من ذلك في زعم «الجابري»، وأن الأمور آنذاك كانت تجري وفق حاجة الواقع فحسب واستجابة لشروط الواقع! هكذا يدعي «الجابري»، ويقول: (وإذا كان الاهتمام بالتفسير يمكن الرجوع به إلى زمن النبي حينما كان الصحابة يستفسرونه عن معاني بعض الكلمات أو العبارات الواردة في القرآن، أو على الأقل إلى عهد الخلفاء الراشدين حينما أخذ الناس يسألون الصحابة عما استغلق عليهم من آي القرآن، فإن الاهتمام بوضع شروط لإنتاج الخطاب البلاغي المبين لم يبدأ إلا مع ظهور الأحزاب السياسية والفرق الكلامية بعد حادثة «التحكيم»، حينما

(١) تكوين العقل العربي: ٦٥.

(٢) انظر: تكوين العقل العربي: ٩٨-٩٩، وبنية العقل العربي: ٢٠-٢٤.

أصبحت الخطابة والجدل «الكلامي» من وسائل نشر الدعوة وكسب الأنصار وإفحام الخصوم. ومع ذلك وعلى الرغم من أنه ظهرت بين صفوف الصحابة شخصيات اهتمت بتفسير القرآن وتوظيف الشعر الجاهلي، ديوان العرب، في ذلك مثل ابن العباس.. فإن ما يروى عنه أو ينسب إلى معاصريه يدل على أن الأمر كان يتعلق بـ«نشر» الثقافة البيانية الشفوية أساساً، وليس بمحاولات علمية واعية ترمي إلى التشريع لتلك الثقافة، أعني ضبط أصولها ووضع قوانين لتفسير نصوصها. والواقع أن المحاولات الأولى التي اتجهت بوعي إلى وضع قوانين لتفسير الخطاب البياني، المتمثل يومئذٍ في القرآن أساساً، إنما بدأت مع عصر التدوين).[1]

ومع «عصر التدوين» نشأ علم أصول الفقه والذي كانت مهمته - كما يقول «الجابري» - التشريع للعقل، ليس العقل الفقهي وحده بل العقل العربي ذاته، كما تكوَّن ومارس نشاطه داخل الثقافة العربية. ومن ثم توحدت طريقة عمل العقل العربي سواء في الفقه أو النحو أو الكلام، حيث تقوم على الآليات نفسها التي تقوم عليها طريقة الفقهاء.[2] يقول «الجابري»: (إن القواعد التي وضعها الشافعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن «قواعد المنهج» التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة.. القواعد التي أسست ما يمكن أن نطلق عليه اسم «العقلانية العربية الإسلامية»).[3]

ويدعي «الجابري» أن ظروفاً فكرية بالإضافة إلى الأبعاد الاجتماعية والسياسية هي التي أملت شروط تفسير الخطاب، (وجعلت منها القواعد المقنِّنة للرأي، المشرِّعة للعقل).[4] تلك الظروف الفكرية التي تمثلت داخل الفكر السني في الاختلاف الذي

(١) بنية العقل العربي: ٢٠-٢١.
(٢) انظر: تكوين العقل العربي: ١٠٠.
(٣) نفسه: الصفحة نفسها.
(٤) نفسه: الصفحة نفسها.

كان بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي حيث خطورة النتائج التي كان يمكن أن تترتب عنه فيما لو استمر الخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث وحصلت القطيعة بينهما: (لقد كانت الحاجة قائمة وبإلحاح في العلوم العربية الإسلامية إلى إعادة تأسيسها منطقياً وإيبستمولوجياً بعد أن تم تأسيسها عملياً من خلال «تدوين العلم وتبويبه». إن «التبويب» لم يعد كافياً بل لقد أخذ يطرح من المشاكل ما يتطلب ليس فقط إعادة النظر فيه، بل إحكامه وإرساءه على أصول ومقدمات متينة واضحة.. وتلك هي المهمة التي قام بها محمد بن إدريس الشافعي المطلبي.. يأتي الشافعي الذي عاش هذا الصراع عن قرب، بإقامته بين أهل الحديث في المدينة وأخذه عنهم وبتردده على العراق وتلمذته على أساتذة الفقه هناك واحتكاكه بهم ومناظرته لهم، يأتي الشافعي ليعمل على تحديد الأصول وتقنين الرأي، فلقد كان ذا عقل من تلك العقول التي تريد أن تفرض النظام في كل شيء).[1]

وإذا كان التأسيس لقوانين تفسير الكتاب وقوانين رواية السنة تحكمه الظروف الفكرية تلك التي كانت لتقييد الرأي، فإن الصراع السياسي الأيديولوجي والصراع المعرفي الأيديولوجي حول قضية الخلافة هو الذي كان يحكم تأسيس الإجماع والقياس، عند «الجابري». يقول «الجابري»: (بالفعل بدأ الشيعة الكلام في الإمامة قبل أهل السنة مما سيجعل موقف هؤلاء موقف دفاع. وبما أن دولة الإسلام كانت في ذلك الوقت -منتصف القرن الثاني- دولة أهل السنة لا دولة الشيعة، وبما أن الشيعة كانوا قد انصرفوا آنئذٍ مع جعفر الصادق عن المعارضة العنيفة إلى المهادنة التكتيكية، فلقد اتخذوا من الطعن في سياسة الماضي قنطرة للطعن في سياسة الحاضر، الشيء الذي سيجر أهل السنة المدافعين عن دولة الحاضر إلى الرد على المطاعن الشيعية الموجهة إلى سياسة الماضي، فيشاركونهم هكذا في ممارسة السياسة في الماضي من أجل الحاضر.. وهنا في موضوع الخلافة قد يصبح الإجماع والقياس - في غياب النص من كتاب أو سنة - الأصلين اللذين ستُشَيّد عليهما

(١) تكوين العقل العربي: ١٠١-١٠٢.

نظرية أهل السنة في الخلافة.. وهكذا فلكي يثبت متكلمو وفقهاء أهل السنة أن الإمامة بالاختيار لا بالنص لن يكتفوا هذه المرة بسرد الأحداث التاريخية، بل سيلجئون أيضاً إلى الاستشهاد بـ«الإجماع» إجماع الصحابة على مبايعة أبي بكر وقبولهم بـ«الإجماع» استخلافه لعمر بن الخطاب. كما سيلجئون إلى قياس قضايا الخلافة على مسائل الشريعة، وبالتالي قياس الحاضر على الماضي، بل سيصبح «الاجتهاد» الذي جعله الشافعي مرادفاً للقياس، المفتاح الذي تحل به الأبواب المغلقة، ومنها سلوك الصحابة ومواقفهم السياسية).[1]

ويحاول «الجابري» تأكيد دعواه من جهة التحليل الأيديولوجي، ويقول: (فعملية «التشريع للمشرع» - تقنين الرأي وربط القياس بمثال سبق لم تكن كلها في دائرة «الفعل»، الفعل المتطور والمنطلق للعقل العربي، بل كانت في معظم الحالات عبارة عن سلسلة من ردود الفعل تستهدف الدفاع عن الذات ضد خصم خارجي تارة أو استعادة التوازن الذاتي المختل بسبب خلافات داخلية تارة أخرى. كان تقنين اللغة رد فعل ضد تفشي اللحن أي ضد «لغة» بل «لغات» أخرى كانت تهدد اللغة العربية ومن ثمدائرة البيان العربي بأكملها. وكان تقنين الرأي في الفقه رد فعل ضد تضخمه وظهور اجتهادات واستحسانات تهدد بتجاوز الأصول ذاتها. وكان التشريع للعقل في علم الكلام رد فعل ضد «شرائع» للعقل أخرى تنتمي إلى ثقافات أخرى يتصادم منطقها مع منطق البيان العربي. في جميع هذه المجالات التي تحرك فيها العقل العربي كان هناك «آخر» يهدد البيان العربي أو على الأقل يشوش الرؤية داخله، فكان لا بد من الدفاع عن الذات وكان لا بد من استعادة التوازن و«توضيح» الرؤية).[2]

هذا «الآخر» الذي يهدد «النظام البياني العربي» أي الاتجاه السني الذي يشمل

---

(١) تكوين العقل العربي: ١٠٨، ١١٠-١١١، وانظر: جدل الأصول والواقع: حمادي ذويب: ٣٠٦-٣٠٧.

(٢) تكوين العقل العربي: ١٣٤-١٣٥.

المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة بالإضافة إلى أهل الحديث، الذي يعنيه «الجابري»؛ لم يكن سوى «النظام العرفاني» المتمثل في التشيع والتصوف باختلاف تياراتها، والذي يقول عنه «الجابري» إنه (طرح نفسه في الثقافة العربية الإسلامية كبديل عن النظام البياني العربي)،[1] في ركنيه المعرفيين اللذين يبني عليهما نظريته في المعرفة، وهما: علاقة المعنى بالمبنى وفق أساليب العربية في فهم الخطاب القرآني والثاني القياس.. حيث استبدل «النظام العرفاني» الأول بالتأويل الباطني والثاني بالمعرفة اللدنية والكشف اللدني، وهو ما يعني التعارض الكلي بين النظامين المعرفيين، لا على مستوى المضامين فحسب، بل على مستوى المنهج وآليات إنتاج المعرفة.[2] يقول «الجابري»: (ولما كان الفقهاء والأصوليون والبيانيون قد استخرجوا من دراسة القرآن كنص لغوي طريقة عربية بيانية لفهمه واستنباط الأحكام منه، ولما كانت هذه الطريقة البيانية الفقهية القياسية لا تؤدي إلى تلك المضامين التي صرح بها الباطنيون من الإسماعيلية والشيعة والمتصوفة بوصفها «الحقيقة» التي تقف وراء «الشريعة»، فإنهم أي الفقهاء قد اعتبروا التأويل الباطني، شيعياً كان أو صوفياً، دخيلاً على الأفق القرآني، معارضاً وأحياناً مناقضاً لظاهر النصوص. ومن هنا العداء المستحكم بين الفقهاء والمتصوفة. إنه عداء يعكس تعارض نظامين معرفيين أحدهما يقوم على الاستدلال، أي يربط المعرفة بـ«الحد الأوسط» الذي هو «العلة» عند الفقهاء، والآخر يقوم على «الوصال» أي على الاتصال المباشر و«المعرفة اللدنية»)، ومن أجل ذلك كانت العقلانية البيانية في حقيقة واقعها رد فعل ضد الغنوص المانوي والعرفان الشيعي.[3]

والواقع أن «الجابري» فيما قام به من تحليل نقدي أيديولوجي لما قام به الفكر السني من تأصيل لأصول الاستدلال؛ قد مارس تضليلاً للقارئ؛ لأنه من المعلوم لدى

---

(١) تكوين العقل العربي: ٢١٣.

(٢) انظر: الفصلين الثامن والتاسع من «تكوين العقل العربي»، والقسم الثاني من «بنية العقل العربي» – للجابري، حيث قدم الجابري دراسة واسعة وافية عن الفكر العرفاني الغنوصي.

(٣) تكوين العقل العربي: ٢١٣-٢١٤.

أصحاب العلوم أن العلم الواحد ينتمي إليه صنفان؛ صنف يسعى لتقرير حقائق العلم على ما هو عليها وصنف يسعى لتوظيف «شروط العلم» لصالح النـزعة التي ينتمي إليها. وقد مارس الجابري نفسه الفصل بين الصنفين ومحاولة التمييز بينهما حينما تكلَّم عن (منطق أرسطو) وكيف اختلف نقله وشرحه في الثقافة العربية بين مدرسة ابن سينا ومِن قبله الفارابي، ومدرسة ابن رشد.

فبينما عرضه الأول، وهو ابن سينا - بحسب «الجابري» - وفق أيديولوجية كان يسعى فيها للاستعانة بالمنطق الأرسطي لتقريرها، وهو -من ثم- ما حصل بسببه تشويه المنطق الأرسطي وهو الأمر الذي جعل الثقافة العربية لا تتبناه. فإن الثاني، وهو ابن رشد، قد سعى لنقله وشرحه على ما هو عليه، إلا أن ذلك كان وقتَ أفول الحضارة العربية، ولذلك لم تستفد منه.[1]

وإذن فليس من المنهجية العلمية أن نجعل من مجرد ظهور هذه النظم المعرفية المناوئة للاتجاه السني معياراً يحمل على التشكيك في كل التراث الإسلامي. وإنما المنهجية العلمية تقوم على الفحص المعرفي للنظام المعرفي لكل اتجاه، ومدى قربه أو بعده عن المركز -الأصل-النص. لكن الفكر الحداثي يرفض عملية التأصيل من الأصل ولذا فهو يشكك في الأصول !

وما يحاول الفكر الحداثي إثباته هنا بشأن تأصيل الأصول، وأنه نشأ بوصفه ردَّ فعل ضد آخر يعتبره يهدد كيانه؛ فإن الفكر الحداثي ينطلق فيه من مسلّمة لديه، هو فحسب، وهي فرضية القاعدة الماركسية الكلية التي تقول بأن الواقع هو من يصنع الفكر - سواء

---

(١) انظر ما قرره الجابري حول هذا في كتبه التالية: نحن والتراث: ١٣٩-٢٢٢، وانظر الفصول العاشر والحادي عشر والثاني عشر من «تكوين العقل العربي» خاصة: ٢٣٣-٢٤٩ [الكندي والفارابي]، ٢٦٣-٢٦٨ [ابن سينا]، ٣١٦-٣٢٧ [ابن رشد]، ٣٤٣-٣٤٤، ودراسته على تهافت التهافت لابن رشد، وبنية العقل العربي: ٥٢٨-٥٣٨.

كان الفكر بمعنى المضامين أو الفكر بمعنى أدوات إنتاج المعرفة - وليس الفكر هو من يصنع الواقع، ومن ثم فإن الواقع طبيعته التغير وعلى الفكر أن يستجيب لذلك التغير وأن يتحرر من مفهوم الحقائق الثابتة إلى مفهوم التاريخية الذي يعني التغير والنسبية.[1]

وهو يسعى من خلال ذلك لإثبات صدق الفرضية التي شكَّلت قاعدتهم الكلية ومن ثَمَّ شكّلت للفكر الحداثي «اللاشعور المعرفي» في نقد التراث: (الواقع من يصنع الفكر وليس العكس). والواقع أن هذه القاعدة مرفوضة في التصور الإسلامي وفي تصور المنطق السليم، والدلائل على عدم صدقها كثيرة؛ ابتداء من رسالات الرسل وانتهاء بإبداعات الفكر البشري، حيث ظهرت في واقع مختلف عنها تماماً بل على النقيض منها في كثير من الأحوال ومع ذلك صنعت الواقع ولم يصنعها الواقع.

ثم إن كون التأصيل والتأسيس للقضايا وإبراز ما كان خافياً من الحقيقة كلما مست الحاجة إلى ذلك لا يؤثر على صدق الحقيقة من حيث كونها حقيقة ثابتة وسابقة وموجودة.

والجدير بالملاحظة أن «الجابري» لا يحدد لنا الزمن التاريخي «لعصر ما قبل التدوين» الذي يدعو إلى الرجوع إليه ليتبنى الفكر الإسلامي منهجيته المعرفية، ولا «الشرفي» كذلك يحدد لنا الزمن التاريخي «لإسلام الرسالة» الذي يدعو إلى الاقتصار عليه ؟! بينما سنجد فيما يأتي من نقولات عن بعض المنتمين إلى الفكر الحداثي أن النبي ﷺ هو نفسه قد كرَّس «إسلام التاريخ» من خلال تثبيت النزعة القرشية !! هل «عصر ما قبل التدوين» وعصر «إسلام الرسالة» هو ما عناه «أركون» بقوله إن القرآن الذي نطق به لأول مرة قد ضاع وإلى الأبد؟!! بمعنى أن الجابري والشرفي يتحدثان عن شيء لا وجود له في منظور الفكر

---

(١) هذا ما خصص له مفكرو الحداثة كتبهم لإثباته، وكان هو منطلقهم في نقد التراث: الجابري في «تكوين العقل العربي» خاصة، وأركون في «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل»، ونصر أبو زيد في «الإمام الشافعي وتأسيس أيديولوجية الوسطية»، وعبد المجيد الشرفي ومدرسته من خلال مشروعه الذي عنونه بـ(الإسلام واحداً ومتعدداً).

الحداثي، وإنما يريدان بذلك ممارسة مزيد من التضليل لتحقيق الهدف الأساسي لمشروع الفكر الحداثي الذي هو هدم التراث الإسلامي وإزاحته.

والحقيقة أن الفكر الحداثي في محاولته لتفكيك منهجية المعرفة الإسلامية المتمثلة في تأصيل أصول الاستدلال؛ لا يعتمد المنهجية المعرفية التي تؤمن بوجود الحقائق الخارجية عن الذات، ولكنه يعتمد المنهجية الأيديولوجية. والمشكِل الذي يعالجه في تفكيك المنهجية المعرفية الإسلامية هو مشكِل أيديولوجي. وهذه المنهجية تقوم على النظر إلى القضايا من منظور ما تريده الذات لا من منظور ما عليه الموضوع في حقيقته، حيث تعتبر من الوهم الظن في وجود موضوع منفصل عن الذات أو خارج الذات.

وهذا هو المحور المركزي في اختلاف ما بين المنطقين في التفكير: «منطق الحداثة وما بعد الحداثة» الذي يقوم على منطق الذاتية في النظر إلى الموضوع، و«منطق ما قبل الحداثة» الذي يقوم على منطق الماهية في النظر إلى الموضوع فيما هو عليه.[1]

وهو ما نجد -مثلاً- «نصر أبو زيد» يؤكده، حيث يؤكد على أنه ليس هناك «حقيقة مجردة» خارج الذات، مطلقة عن الزمان والمكان يمكن أن يحسم خلاف التنازع حولها من خلال مرجعية نهائية! حيث يقول: (إن تناول تاريخ الفكر الإسلامي بوصفه نزاعاً حول «الحقيقة» يمكن حسمه؛ هو في الحقيقة نوع من التزييف الأيديولوجي للتاريخ وللفكر معاً، فتاريخ الفكر ليس إلا تعبيراً متميزاً عن التاريخ الاجتماعي بمعناه العميق، وسيطرة اتجاه فكري بعينه على باقي التيارات الفكرية الأخرى لا يعني أن هذا التيار قد امتلك «الحقيقة» وسيطر بها).[2] ثم يقول: (وليس معنى ذلك أن «حقائق» الاتجاهات المخالفة هي «الحقائق» بالمعنى الفلسفي، بل هي أيضاً «حقائق» نسبية، لذلك يجب أن تحتل في التحليل العلمي مكانة مساوية لـ«الحقائق» التي تطرحها الاتجاهات المسيطرة. هكذا

(١) كان الباب الأول من هذا البحث بفصوله الأربعة في شرح منطق الحداثة هذا.
(٢) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية - نصر أبو زيد: ١٩.

يتعامل «تحليل الخطاب» مع تاريخ الفكر، فلا يفصله عن جذوره الاجتماعية من جهة، ولا يعطي لأحد الاتجاهات منطق السيادة لمجرد الشيوع والانتشار من جهة أخرى).[1]

ومن أجل ذلك لا بد عند الفكر الحداثي من (آليات تحليل ذات طبيعة خاصة قادرة على «الحفر» من أجل رد الأفكار إلى أصولها، وبيان منشئها الأيديولوجي. وحين ينكشف الأساس الأيديولوجي لبعض ذلك «المستقر» و«الثابت» تنتفي عنه أوصاف «الحقائق الثابتة» أو «ما هو معروف من الدين بالضرورة». إن للأفكار تاريخاً، وحين يتم طمس هذا التاريخ تتحول تلك الأفكار إلى عقائد).[2]

شكَّلت دعوى أن الواقع الأيديولوجي هو الذي يصنع الفكر - بالنسبة للفكر الحداثي «اللاشعور المعرفي» الذي مارس من خلاله نقده للتراث السني عامة ولأصول الاستدلال خاصة.

وهو يعتقد أن هذا المنطق أمر يجب التسليم به، حيث إنه هو المنطق الذي تقوم عليه (فلسفة العلوم: الإبستمولوجيا) اليوم.[3] يقول «نصر أبو زيد» : (إن أي نشاط فكري في أي مجال معرفي ليس نشاطاً مفارقاً لطبيعة المشكلات الاجتماعية (الاقتصادية- السياسية- الفكرية) التي تشغل الكائن الاجتماعي. الحقيقة الطبيعية نتاج لقوانين حتمية لا تختلف نتائجها إذا توافرت شروطها، وليست كذلك الحقائق المعرفية في أي نشاط فكري داخل دائرة العلوم الاجتماعية أو الإنسانية. وأهم من مناقشة تلك «الحقائق» من منظور الصواب والخطأ هو البحث عن تفسير لها بردّها إلى جذورها الاجتماعية).[4]

وهو ما يؤكده «الجابري» بقوله: (وإذا كانت الثقافة، أية ثقافة هي في جوهرها عملية سياسية؛ فإن الثقافة العربية بالذات لم تكن في يوم من الأيام مستقلة ولا متعالية

---

(١) المرجع نفسه: ٢٠.
(٢) نفسه: ٢١.
(٣) انظر: التراث والحداثة - محمد عابد الجابري: ٩٥ وما بعدها، ومدخل إلى فلسفة العلوم - للجابري.
(٤) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية - نصر أبو زيد: ١٦-١٧.

عن الصراعات السياسية والاجتماعية. ومن هنا تلك العلاقة العضوية بين الصراع الأيديولوجي والصدام الإبستمولوجي في الثقافة العربية).[1] ويبين أن الأفكار ذاتها أو الأداة المنتجة لهذه الأفكار كلاهما يتكوّنان من المحيط الاجتماعي الثقافي، ويقول: (إن الفكر سواء بوصفه أداة للتفكير أو بوصفه الإنتاج الفكري ذاته، هو دوماً نتيجة الاحتكاك مع المحيط الذي يتعامل معه، المحيط الاجتماعي الثقافي خاصة. علينا أن نتبين مدى أهمية هذا المحيط في تشكيل الفكر بوصفه أداة ومحتوى معاً. ومن ثم أهمية خصوصية المحيط الاجتماعي الثقافي في تكوين خصوصية الفكر).[2] وهو ما يسميه الجابري «اللاشعور المعرفي»- مستعيراً هذا المفهوم من عالم النفس الفرنسي «بياجيه»- ويحدده بأنه جملة (المفاهيم والأنشطة الفكرية التي تزود بها الثقافة العربية المنتمين إليها والتي تشكل لديهم اللاشعور المعرفي الذي يوجه بكيفية لا شعورية رؤاهم الفكرية والأخلاقية ونظرتهم إلى أنفسهم وغيرهم).[3]

هذا هو أقصى ما يمكن للفكر الحداثي أن يستعمله في محاولته تفكيك منهجية المعرفة الإسلامية: النقد الأيديولوجي المبني على التخرّص والظنون والمعرض عن المعطيات والوثائق التاريخية الصحيحة. وما يحاول أن يمارسه من نقد (معرفي) على أصول الاستدلال فإنما هو مبني على هذا النقد الأيديولوجي، وعلى أساسه ينطلق ويحاول تركيب دعاوى الأدلجة (الصراع السياسي والاجتماعي والمذهبي) على عملية تأسيس الأصول والشروط، بدليل الانتقائية في العرض والتحريف في تفسير نظريات التراث. كما صنع الجابري في كتابه (بنية العقل العربي-دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية) في تحريف نظرية ابن حزم في الاعتراض على الإجماع والقياس،[4] وتحريف نظرية الشاطبي في المقاصد.[5]

(١) تكوين العقل العربي - محمد عابد الجابري: ٦-٧.
(٢) المرجع نفسه: ١٢.
(٣) المرجع نفسه: ٤١.
(٤) انظر: بنية العقل العربي - محمد عابد الجابري: ٥١٤-٥٢٨.
(٥) انظر: المرجع نفسه: ٥٣٨-٥٤٨.

والواقع أنه ليس مجرد استقامة تركيب الدعاوى على تأصيل الأصول من حيث إمكانية التفسير الأيديولوجي يعني صدق ذلك التركيب معرفياً. وما يمكن من حيث «الجواز العقلي» لا يعني أن يكون له الماصدق في الواقع، إذ إن نظرية «الجواز العقلي» تنتهي في مآلها إلى نفي الحقائق !.

لقد حوّل الفكر الحداثي عملية تأصيل أصول الاستدلال إلى نزعة عرقية طائفية كان يسعى أصحابها لترسيخها من خلال الدين. ومن هنا يرى الفكر الحداثي أهمية التحليل الأيديولوجي لمنظومة المنهجية المعرفية الإسلامية والذي من خلاله يحاول طرح الأسئلة على تلك الأصول والتي يصفها بأنها أسئلة غير معتادة، مثل: لماذا احتاج التفكير الأصولي التراثي إلى الدفاع عن عربية القرآن؟ ولماذا ألحّ على الدفاع عن السنة؟ ويدعي «نصر أبو زيد» أن مثل هذه الأسئلة تكشف ما هو ضمني في الخطاب الأصولي التراثي، وأنه يفهم من خلال تحليلات هذا الخطاب التي تثيرها هذه الأسئلة (أنه كان يناهض اتجاهات أخرى في الثقافة، لم تصل لنا آراؤها بشكل متكامل، هذا بدوره يطرح أسئلة أخرى تبرز لنا طبيعة الهموم الاجتماعية المحرِّكة لفكر هذا الخطاب والمحدِّدة لآليات خطابه).[1] وأن (التساؤل ليس إلا محاولة لإثارة المضمر في بنية الخطاب من أجل كشفه وتعريته وتفكيكه).[2]

ليصل إلى القول بأنه لو كانت السنة متفقاً على حجيتها واستقلالها بالتشريع لما احتاج الأمر إلى كل ذلك الجهد الفكري في محاولة تأسيس مشروعيتها.![3] وأن الدفاع عن عربية القرآن إنما هو في حقيقته دفاع عن (النزعة القرشية التي أرادت الهيمنة على المشروع الإسلامي، ونجحت عشية وفاة النبي في واقعة السقيفة، ثم في حروب الردة)!!.[4] أي

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية - نصر أبو زيد: ١٧.
(٢) المرجع نفسه: ٥٦.
(٣) انظر: المرجع نفسه: ٥١.
(٤) المرجع نفسه: ٥٦.

أن تأسيس تلك الأيديولوجيا بدأت منذ عهد أبي بكر والخلفاء الراشدين، وهم من أسّس لها وليس الشافعي.!

ثم يذكر أن الصراع بعد أن استقرت السيادة القرشية انتقل مع علي بن أبي طالب وخصومه إلى صراع وتنازع على الانفراد بالسيادة بين بني هاشم وبني أمية.!

وهكذا يعتبر «أدونيس» أن عملية تأصيل الاستدلال بهذه الأصول سببه تغلب الطبقة القرشية وحلفائها في القرون الهجرية الأولى، وأنه حين نجحت (دينياً-سياسياً) في توظيف الدين لانتزاع السلطة والسيادة، قامت بمحاولة تأطير سيادتها والمحافظة عليها (دينياً-عقلياً) بتأصيل هذه الأصول واتخاذ العربية والسنة والصحابة أساسها ومنطلقها. يقول «أدونيس»: (وكانت السيادة طوال القرون الهجرية الثلاثة الأولى للطبقة القرشية وحلفائها، ولهذا كانت السيادة لثقافتها ولمنظورها الديني بخاصة طوال هذه القرون).[1]

ثم ينتهي «نصر أبو زيد» إلى القول التالي الذي يشكل نتيجة ما وصل إليه بحثه:(لم يتصور الباحث أن البحث في هذه الإشكاليات يمكن أن يسبب كل هذا «الانجراح» في جدار الصمت والبلادة الذي يريد له بعضهم أن يحجب الوعي الإسلامي عن فهم تاريخه وتراثه فهماً مثمراً يساعده في تجاوز أزمته الراهنة. إن هذه الإشكاليات تمثل الحاضنة الاجتماعية والتاريخية التي تتولد فيها الأفكار، وعلى أرضها يمارس الفكر فعالياته؛ لأنه ليس فكراً في المطلق خارج إطار الزمان والمكان، بل هو فكر ينتجه بشر منخرطون بوعي أو بدون وعي في سياق الواقع الذي يعيشون فيه).[2]

وينظر الفكر الحداثي إلى ما قام به الشافعي إلى أنه مواصلة لما ابتدأه الخلفاء الراشدون في ترسيخ النزعة القرشية، بحكم كونه قرشياً !!.

(١) الثابت والمتحول- أدونيس:١/ ٣٥-٣٦.

(٢) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية - نصر أبو زيد: ٥٦-٥٧.

حيث يقرأ الفكر الحداثي دفاع الشافعي عن نقاء لغة القرآن من الألفاظ غير العربية من منظور كونه قرشياً لترسيخ ما قام به عثمان من الأمر بكتابة المصحف على لغة قريش دون لغات القبائل الأخرى !! فالشافعي- كما ينظر الفكر الحداثي- إنما هو في الحقيقة يدافع عن نقاء لغة قريش وتأكيد هيمنتها على لغات اللسان العربي. وأن دفاع الشافعي عن السنة (يمكن أن يفسر بإرادته تواصل السلطة العربية القرشية التي بدأها الرسول العربي القرشي وتواصلت بعد الخلفاء الأربعة على أيدي الأمويين القرشيين)،[1] وأن تصديه للمتكلمين والمعتزلة منهم خاصة الذين تبنى المأمون بعض أطروحاتهم كان من أجل الحفاظ على هذه الطريق: (طريق العروبة والقرشية والمنحى السلفي المحافظ الذي يحتكم إلى النص لا إلى العقل وينفر من التفكير المنطقي الاعتزالي. ومن هنا كان لجوء الشافعي إلى تأسيس حجية السنة على النص المقدس والتسامي بها إلى منزلة الوحي القرآني).[2] ويدلل على ذلك بأن الشافعي قد عبَّر عن انحيازه للقرشية من خلال احتفائه بالمرويات التي تؤكد فضل قريش على الناس كافة، وأنه هو الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي سعى للتعاون مع العباسيين.[3]

وكذلك قيل في ابن حزم ودفاعه عن تأصيل الأصلين، بأنه إنما كان دافعه إلى ذلك: (انتماءاته السياسية والفكرية، ففي المستوى السياسي كان ابن حزم ابن أسرة مناصرة لبني أمية متمسكة بحقهم في السلطة لطول ما اتصل رجالها بخلفائهم وإقامتهم في خدمتهم. وكان ابن حزم أحد أنصار الخلافة الأموية بالأندلس.. إن بين ابن حزم والشافعي عدة روابط، فابن حزم كان شافعياً ثم انتقل إلى الظاهرية وكلاهما موالٍ للأمويين العرب.. كما أن كليهما يسعى إلى بلورة المشروع الفكري الثقافي للدولة الأموية. فالانتصار للسنة

(١) السنة بين الأصول والتاريخ - حمادي ذويب: ٧٥.
(٢) نفسه: ٧٦.
(٣) انظر: المرجع نفسه: الصفحات نفسها.

هو في عمقه انتصار للرسول العربي القرشي الهاشمي [!]، لذلك حمل الأمويون ومن دار في فلكهم لواء الذود عن حجية السنة. لقد تشبث ابن حزم كذلك على غرار الشافعي بعقيدة السلف ورفض إشكاليات علم الكلام واجتهد في الدفاع عن رؤية ظاهرية تقدم النص المنقول حجة أولى في تحديد الأحكام تدعم بالإجماع).(١)

لكن ما يستوقفنا في هذا النص والذي قبله هو أن الفكر الحداثي في الحقيقة لا يقصر الرجوع بالانحياز إلى النـزعة القرشية الهاشمية وترسيخها من خلال الدين - إلى الشافعي ولا إلى الخلفاء الراشدين الأربعة، كما رأينا «نصر أبو زيد» و«أدونيس» يدعيانه فيما سبق، بل إنه يُرجِع تأسيس هذه النزعة إلى النبي ﷺ!! وهو ما يوضح لنا الرؤية التي ينظر بها الفكر الحداثي إلى دين الإسلام الذي جاء به محمد ﷺ، فليست قضيته قضية تجديد قراءة التراث، وإنما الإطاحة بالإسلام، واعتقاد كونه ديناً تاريخياً جاء لتحقيق أغراض أيديولوجية معلنة أو مضمرة من قبل محمد وعشيرته وتأكيد نظرية (الحزب الهاشمي).(٢)

** ** **

إننا نتبين من كل ما سبق أن خصومة الفكر الحداثي بالأساس هي مع النص القرآني والذي عليه مدار بقية الأصول. ولذلك هو يحاول التأسيس للتحرر من سلطة النص القرآني من خلال طريقين: الأول: تفكيكه من خلال إثبات دعوى تاريخية ثبوته وتاريخية دلائله، والثاني: التحرر من سلطة ما يعتبره النصوص الثانوية المتمثلة في بقية الأصول، من خلال إثبات استحالة كونها أصولاً تمثل مرجعية نهائية، بدعوى إثبات أن الواقع الأيديولوجي هو من فرضها أصولاً.

(١) المرجع السابق: ٧٧-٧٨، وانظر: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس - سالم يفوت: ٦٢.
(٢) انظر بيان هذه النظرية فيما كتبه «سيد محمود القمني» في كتابه (الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية).

والنتيجة المركزية التي يريد الفكر الحداثي أن يصل إليها من خلال دفعه تأصيل أصول الاستدلال هي تفكيك سلطة النص القرآني من خلال تفكيك الأصول الحافة به.

فإنه لما كان القرآن أصل الأصول، والأصول تنتمي إليه وتكتسب حجيتها منه، وهي التي تحفظ قدسية النص القرآني وهيمنته واستمرارية عموم دلالته؛ فإن دفعها ومن ثم رفض استمرارية منهجيتها المؤطرة للتفكير واستنتاج المعرفة يقتضي دفع النص القرآني ونزع قدسيته المتمثلة في هيمنته على ما سواه، كما قال الله تعالى:﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨].

وقد شرح الشافعي هذه الأصول بوصفها هي وجوه البيان لما في كتاب الله جلَّ ثناؤه، فقرر أولاً القاعدة الكلية، فيما يتعلق ببيان الله تعالى لما يريده من خلقه في الرسالة الخاتمة التي خاطب بها الناس كافة إلى أن تقوم الساعة، والتي عبر عنها الشافعي بقوله: (ليست تنـزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها)[1]، وهو ما دلَّ عليه وبيّنه مثل قوله تعالى:﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢].

(١) الرسالة–للإمام الشافعي–تحقيق محمد أحمد شاكر: ٢٠.

ثم قال الشافعي بعد ذلك، مبيناً وجوه العلم بهذا البيان: (فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه، مما تعبّدهم به، من وجوه:

- فمنها ما أبانه لخلقه نصاً. مثل جُمَل فرائضه، في أنَّ عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً، وأنه حرَّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن..
- ومنه ما أحكم فرضه بكتابه، وبيّن كيف هو على لسان نبيه. مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها..
- ومنه ما سنَّ رسول الله ﷺ مما ليس لله فيه نصُّ حكمٍ، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله ﷺ والانتهاء إلى حكمه. فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل.
- ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم).[1]

ثم إن الشافعي حين انتهى من ذكر هذه الوجوه للبيان القرآني وذكر الأمثلة عليها، عاد فعبر عنها بأنها هي أصول الاستدلال التي لا يخرج عنها البيان لما في كتاب الله، وأنها هي جهة العلم بمراد الله، فقال: (فليس لأحدٍ أبداً أن يقول في شيء حلَّ ولا حرم إلا من جهة العلم. وجهة العلم الخبر في الكتاب والسنة، أو الإجماع أو القياس).[2]

وما يقوم عليه مشروع الفكر الحداثي في إعادة قراءة التراث هو «التحرر» من ارتباط التفكير بالنص، ومن أن يكون النص حاكماً عليه. ومن هذا المنطلق يبين «أركون» أن رفض هذا التأصيل لأصول الاستدلال هو من أجل كونه ينطلق من مبدأ لا ينظر إلى الأمور إلا من خلال علاقتها أو خضوعها لحقوق الله ! ويقول: (هذا لا يعني بالطبع أن بذور العدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية لم تكن موجودة في النصوص التأسيسية

(١) الرسالة - للإمام محمد بن إدريس الشافعي-تحقيق أحمد محمد شاكر: ٢١-٢٢.
(٢) نفسه: ٣٩.

للأديان التوحيدية الثلاثة، ولكنها كانت متصوَّرة من خلال العلاقة الأساسية مع حقوق الله. لم يكن الإنسان قد استقلَّ بعدُ أو حظي باستقلاليته الذاتية، هذا شيء لم يحصل إلا بعد عصر التنوير في أوروبا).[1]

وأما التفريق الذي يحاول «نصر أبو زيد» أن يقيمه - تمويهاً وتضليلاً - بين (النص) و(سلطة النص)، وأن النص لا يفرض سلطة معينة بل هو نص مفتوح متعدد الدلالات ولا ينتمي إلى دائرة واحدة،[2] وإنما يتم إضفاء هذه السلطة للنص بفعل الجماعة التي تتبنى النص وتحوله إلى إطار مرجعي، وأن ذلك قد تم من قبل التفكير الإسلامي السني بالأصول الأخرى: السنة والإجماع والقياس! حيث أخذ في توسيع دائرتها والارتفاع بها إلى درجة «الأصول» بوصف ذلك خطوة أولى يصفها «نصر أبو زيد» بقوله: (تحويل السنة النبوية النص الثانوي إلى نص مشرع لا يقل في دلالته التشريعية عن النص الأول القرآن الكريم على خلاف ما كان مستقراً قبل.. توسيع مفهوم السنة بإلحاق الإجماع بها.. ربط مفهوم القياس والاجتهاد ربطاً محكماً بالنصوص وتضييق نطاقه).[3] والخطوة الثانية أن تقوم تلك «الأصول» بإضفاء الدلالات والمعاني التاريخية على النص القرآني، و«الزعم» بأنها معانٍ ودلالات أزلية خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات. ويقول «نصر أبو زيد»: (إن «النصوص» في ذاتها لا تمتلك أي سلطة.. لكن هذه السلطة «النصية» لا تتحول إلى سلطة ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التي تتبنى النص وتحوله إلى إطار مرجعي. من هنا تصح التفرقة بين «النصوص» والسلطة التي يضفيها عليها العقل الإنساني ولا تنبع من النص ذاته).[4]

---

(١) قضايا في نقد العقل الديني - محمد أركون: ١٦٨.

(٢) انظر الفصل الرابع (مفهوم التأويل وجدلية الدلالة) من الباب الأول.

(٣) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية - نصر أبو زيد: ٣٦-٣٧.

(٤) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية-نصر أبو زيد:٢٥-٢٦. وانظر ٤١-٤٢.

إن هذا هو في حقيقته إلغاء للنص القرآني ذاته؛ لأن الإيمان بالنص القرآني لا يتصور انفكاكه عن الإيمان بكونه النص المهيمن ولا يكون التصور الإيماني بدونه. فدعوى الإبقاء على مرجعية النص القرآني مع نزع سلطته هو في حقيقته التي يؤول إليها إلغاء له؛ لأننا إذا تصورنا النص القرآني نصاً خالياً من الدلالات والمعاني المعينة، وفرضنا عليه الدلالات التي نريد فإن النص وعدمه يكون حينئذٍ سواء.

وهذه الدعوى التي تزعم إمكانية الإبقاء على النص مرجعية مع نزع سلطته من خلال التفريق بين النص وسلطة النص، هي الدعوى ذاتها التي تزعم الإبقاء على النص مرجعية من جهة الأخذ بمقاصده دون دلالاته التي يدعو إليها «الجابري»[1] و«الشرفي»، ومحصلة هذه الدعوى إلغاء النص وعزله تماماً.!

وفي بيان هذا يقول «عبد المجيد الشرفي»: (الأحكام الواردة في القرآن ليست ملزمة في جميع الظروف وإنما هي أحكام نزلت لحل مشكلات معينة زمن النبوة ويتعين على المسلم معرفة الحكمة فيها وما جاءت من أجله لا التشبث بحرفيتها، لا سيما وأن القرآن نفسه قد اضطر إلى نسخ أحكام بأخرى مراعاة لمبدأ التطور والتدرج).[2] ومن ثم يقرر «الشرفي» أنه إذا أراد الفكر الإسلامي أن تبقى سلطة القرآن! فلتكن على مستوى المقاصد لا الأحكام التفصيلية: (إن القرآن حسب هذا الموقف يبقى سلطة مرجعية رئيسية لكن في مستوى المقاصد لا الأحكام التفصيلية، وهو موقف يقبل بالخصوص أن يتعطل العمل بهذه الأحكام، على أساس أن هذا التعطيل أكثر وفاء لسياسة الإسلام التشريعية من تطبيقها دون مراعاة اختلاف الظروف التاريخية. إلا أنه يتعارض وما رسخ في الضمير الإسلامي من أن المشرِّع هو الله وحده وأن الإنسان ملزم بتطبيق ما شرعه لأنه أعرف

---

(١) انظر: بنية العقل العربي - محمد عابد الجابري: ٥٣٨-٥٤٨، ومقالته عن المقاصد المنشورة في موقعه الالكتروني.

(٢) الإسلام والحداثة - عبد المجيد الشرفي: ١٠٣.

منه بمصالحه في الدنيا والآخرة).[1] ويبني «الشرفي» على دعوته إلى «الإبقاء» على سلطة القرآن على مستوى المقاصد الدعوة إلى إسقاط بقية الأصول لأنها هي من يكرِّس ويرسِّخ في «الضمير الإسلامي» حرفية النص القرآني، يقول: (إن عدم الالتزام بحرفية النصوص التشريعية القرآنية يقتضي بالضرورة عدم الالتزام بنصوص تأتي دونها في المرتبة من حيث حجيتها الأصولية ولا سيما تلك المنسوبة إلى النبي أو التي تدّعي التعبير عن الإجماع سواء كان إجماع الصحابة أو إجماع السلف الصالح أو إجماع العلماء أو حتى إجماع الأمة الإسلامية).[2]

فالفكر الحداثي يدفع أصول الاستدلال لكونها ترسِّخ شمولية النص القرآني، ومن ثم يرفض الفكر الحداثي أن يكون المبدأ القائل: (ما من نازلة إلا ولها في كتاب الله حكم) مبدأً قرآنياً، ويدعي أنه إنما هو مبدأ صاغه الشافعي لأغراض أيديولوجية!.[3]

يقول «نصر أبو زيد»: (إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة، ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حراً يتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب. فهل تتصادم هذه الدعوة مع النصوص الدينية، أم تتصادم مع السلطة التي أضفاها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص، فحوّلوها قيوداً على حركة العقل والفكر؟ إن هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء نصوصه، لكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهماً علمياً).!![4] وتأصيل أصول الاستدلال في نظره ما هو إلا (تكريس شمولية النصوص وتقديس الماضي والسير على

(١) الإسلام والحداثة - عبد المجيد الشرفي: ١٠٥.
(٢) المرجع نفسه: ١٠٨.
(٣) انظر: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية - نصر أبو زيد: ٣١-٣٣.
(٤) المرجع السابق: ٣٣-٣٤.

منهج الأتباع والنفور من الإبداع.. وهكذا ظل العقل العربي يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين- عصر الشافعي- طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية).[1]

وهو ما يؤكده «الجابري» حيث يعيد السبب فيما قام به الشافعي من التقعيد لتأصيل الأصول إلى هذه النظرة للنص القرآني، وهو الأمر الذي لا يتوافق مع منطق الفكر الحداثي، يقول «الجابري»: (لقد تعامل الشافعي مع الخطاب القرآني من منظور فقهي- قانوني، على أساس أنه «ليست تنـزل بأحد من أهل الدين نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها».. وإذن فالخطاب القرآني هو «بيان» ليس فقط لأنه كلام «مبين» فصيح وبليغ إلى درجة «الإعجاز»، بل أيضاً لأنه «بيان» للأحكام الشرعية، وبالتالي فالمهمة الأولى التي تطرح نفسها في هذا المجال هي معرفة «كيف البيان»: بيان القرآن. ويجيب الشافعي قائلاً: «البيان اسم جامع لمعانٍ مجتمعة الأصول متشعبة الفروع..» هكذا نجد أنفسنا دفعة واحدة أمام تعريف يقفز بكلمة «بيان» من مستوى المواضعة اللغوية الجارية إلى مستوى «المفهوم» مستوى المصطلح العلمي.. وإذن فالبيان على الأقل على مستوى الخطاب القرآني، هو في آنٍ واحد أصول مضبوطة وطريقة في التعبير عنها مخصوصة. وهذا ما عمل الشافعي على بيانه وتوضيحه في رسالته الشهيـرة).[2]

وهذا هو ما يقرره «عبد المجيد الشرفي»، حيث يقول في سياق نقد «رسالة الشافعي»: (ولعل أهم مبدأ أقره فيها أنّ «كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه

(١) نفسه: ٣٧-٣٨. وهي الفكرة التي أقام أدونيس عليها كتابه «الثابت والمتحول:بحث في الاتباع والإبداع عند العرب»، وانظر منه: ٢/ ١٣-٣٣.

(٢) بنية العقل العربي - محمد عابد الجابري: ٢٢-٢٣.

دلالة موجودة». فكان ذلك بمثابة المسلّمة، استقر في الضمير الإسلامي قبولها بدون نقاش، ولم تعامل على أنها قاعدة بشرية يجوز عليها الصواب كما يجوز عليها الخطأ. إن ضرورة إخضاع النشاط البشري لأحكام الحلال والحرام والمباح كانت تقتضيها ظروف العصر، حيث كان الإنسان يعيش في عالم مقدّس يرى فيه لزاماً عليه تبرير سلوكه تبريراً دينياً، ولم يكن يتصور أن في مقدوره إضفاء المشروعية على أعماله دون الاستناد إلى الدين. فلا عجب أن يحتفظ المسلمون بأصول الشافعي ما عاشوا في نفس الإطار الثقافي، وأن تكون المنظومة الأصولية التقليدية محل إعادة نظر عندما تَغيَّر هذا الإطار وتَغيَّرت نظرة الإنسان المسلم إلى العالم تحت وطأة الحداثة).[1] فلم يعد الدين هو ما يحكم الإنسان بل صار الإنسان هو من يحكم الدين.

فإذا تبينا ذلك فإننا نتبين معه أن الفكر الحداثي حين ينقد التأصيل بتلك الأصول من جهة الإشكاليات المثارة حول حجيتها؛ إنما يحاول توظيفها من داخل كتب التراث لظنه أنه سينجح في أن يفكك تلك الأصول بسيف «التراث» نفسه، وإلا فإن منطلقه يختلف تماماً. ومن ثم لا يعود النظر في تلك القضايا التي يحاول توظيفها ذا بال، ولا يجوز أن يصرفنا به عن حقيقة الأساس الذي يبني عليه الفكر الحداثي دفع تأصيل الأصول. والذي هو نفيه حقيقة الألوهية ونفيه حقيقة النبوة.

** ** **

---

(١) الإسلام والحداثة-عبد المجيد الشرفي:١٠١-١٠٢.

□ التأسيس الشرعي لتأصيل أصول الاستدلال في الإسلام:

إن تحديد إطار المعرفة الدينية بالأصول الأربعة وعلى ترتيبها المعروف بحسب حجيتها: القرآن والسنة ثم الإجماع ثم القياس؛ هو منطوق الشرع ومقتضى المنطق السليم.

هو المنطق الذي لا يستطيع أن يتصور العقل السليم غيره، فإنه إذا كان الإيمان بالله تعالى وبكتابه المحفوظ من التغيير والتبديل، وبسنة نبيه وأنها وحي الله تعالى إليه، فإنه لا يجوز حينئذٍ تجاوز ما دلاّ عليه، فإن خفيت الدلالة ففهم الجماعة وما أجمعوا عليه هو الحق لأن مظنة الخطأ تكون حينئذٍ منتفية، فإن لم يجمعوا على شيء واستجدت حوادث بعد عصر التنـزيل وعصر الإجماع فالمنهاج الذي يجب اتخاذه في الاجتهاد هو منهجية القياس الشرعي الذي يرتبط بالنص فتَقِلُّ مظنّة الوقوع في خطأ التأويل، وحتى لا يقال في شرع الله ما ليس منه.

كما أنّ تأطير المعرفة بهذه الأصول هو الذي يقرره الشرع وتقتضيه أصول الشريعة، فإن الأخذ بالوحي مقدّم على الأخذ بالرأي، والرأي المأخوذ به هو الرأي المستند إلى الوحي، وأقوى درجاته الإجماع، ثم يكون من بعده رأي الفرد صاحب الأهلية في الاجتهاد، والأهلية هي المعرفة بنصوص الوحي حفظاً وفقهاً، والمعرفة بمقاصده.

ومن الأدلة على ذلك قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، وقال عز وجل بعدها: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣]، وهاتان الآيتان أصل في تأصيل أصول الاستدلال، فإنه سبحانه أمر بالرد إلى كتابه وسنة رسوله ﷺ، وهو المراد بقوله تعالى ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ كما قاله غير واحد من السلف.[1]

---

(١) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة - للالكائي: ١/ ٨٠-٨١، وتفسير القرآن العظيم - لابن كثير: عند آية النساء: ٥٩.

وقال بعض المفسرين: (وقد علم من قوله تعالى: «فإن تنازعتم» أنه عند عدم النزاع يعمل بالمتفق عليه، وهو الإجماع).[1] وفي الآية الأخرى أمر الله تعالى بالرجوع في الاستنباط إلى مَن عنده علم به، وقد استُدل بها على القياس وأن الآية كالنص في إثباته.[2]

وفيه حديث معاذ رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال له حين بعثه إلى اليمن: (كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي، لا آلو. فضرب صدره ثم قال: الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله).[3]

والحديث وإن ضعّفه طائفة من أهل العلم من جهة الإسناد فقد صرّح من ضعَّفه منهم بصحته من جهة المعنى، كابن الجوزي،[4] وقال الألباني: (هو صحيح المعنى فيما يتعلق بالاجتهاد عند فقدان النص)، لكنه استدرك على ما قد يتبادر من الحديث من جعل السنة في الحجية في منزلة دون القرآن وقال: (بل الواجب النظر في الكتاب والسنة معاً وعدم التفريق بينهما).[5]

---

(١) انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن - للشنقيطي: ١/ ٣٣٤، وانظر: مختصر الحجة على تارك المحجة - لنصر المقدسي: ١/ ١٤٤، ومجموع الفتاوى - لابن تيمية: ١٩/ ٦٧.

(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه - للزركشي: ٥/ ٢٣، وإرشاد الفحول - للشوكاني: ٦٦٩.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند: ح (٢٢٠٠٧ و٢٢٠٦١ و٢٢١٠٠) طبعة شعيب الأرناؤوط، وأبو داوود في سننه: ح (٣٥٩٢)، والترمذي في سننه: ح (١٣٢٧)، والدارمي في سننه: ١/ ٦٠، ورواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله بثلاثة أسانيد مدارها على شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ عن معاذ: ٢/ ٥٠-٥١ رقم (١٥٩٢ و١٥٩٣ و١٥٩٤). وانظر: التلخيص الحبير - لابن حجر: ٤/ ١٨٢-١٨٣، وسلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني: ٢/ ٢٨٦ رقم (٨٨١).

(٤) انظر: العلل المتناهية في الأحاديث الواهية - لابن الجوزي: ٢/ ٧٥٨ رقم (١٢٦٤).

(٥) انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة - للألباني: ٢/ ٢٨٦.

والعلة التي ضعّفوا بها الحديث آتية من جهة أن من رواه عن معاذ لم يُسمَّ، ففي إسناده أن راويه قال: (عن أناس من أصحاب معاذ) - يقول ابن القيم: (فهذا حديث وإن كان عن غير مسمَّيْن فهم أصحاب معاذ، فلا يضره ذلك لأنه يدل على شهرة الحديث.. ولا يعرف في أصحابه متهم ولا كذّاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم ولا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك). واحتج ابن القيم برواية شعبة للحديث، وقال: (كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث، وقد قال بعض أئمة الحديث إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به). واحتج كذلك بكلام الخطيب البغدادي وفيه: أن الحديث إذا تلقته الكافة عن الكافة أغنى بصحته عندهم عن طلب الإسناد له: (قال الخطيب: «فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعاً غنوا عن طلب الإسناد له»).[1] وقال ابن عبد البر: وحديث معاذ صحيح مشهور رواه الأئمة العدول، وهو أصل في الاجتهاد والقياس على الأصول. وبه قال جمهور العلماء وسائر الفقهاء.[2]

وهو ما كان عليه عمل الصحابة رضي الله عنهم وسنة الخلفاء الراشدين، قال ميمون بن مهران: (كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة قضى به، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين وقال أتاني كذا وكذا فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء، فربما اجتمع إليه النفر كلهم يذكر من رسول الله ﷺ فيه قضاءً، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبينا، فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله ﷺ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به).[3]

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين - لابن القيم: ١/ ٢٦١.

(٢) جامع بيان العلم وفضله - لابن عبد البر: ٢/ ٩٢.

(٣) رواه الدارمي في سننه: ١/ ٥٨، وأورده ابن القيم من رواية أبي عبيد: انظر إعلام الموقعين: ١/ ٩٨، وانظر ما رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ٥٠-٩٢.

وهو الذي كتب به عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى رضي الله عنه في الكتاب المشهور الذي كتب به إليه، وجاء فيه: (أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، ثم الفهمَ الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق).[١]

قال ابن تيمية: (ورسالة عمر المشهورة في القضاء إلى أبي موسى الأشعري تداولها الفقهاء وبنوا عليها واعتمدوا على ما فيها من الفقه وأصول الفقه).[٢] وقال ابن القيم: (وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة. والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقّه فيه).[٣]

وكتب عمر رضي الله عنه إلى شريح بمثل كتابه إلى أبي موسى، وقال فيه: (إن جاءك شيء في كتاب الله فاقض به ولا يلتفتك عنه الرجال، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله فانظر سنة رسول الله فاقض بها، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن فيه سنة من رسول الله فانظر ما اجتمع عليه الناس فخذ به، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن في سنة رسول الله ولم يتكلم فيه أحد قبلك فاختر أي الأمرين شئت، إن شئت أن تجتهد برأيك ثم تقدّم فتقدّم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر ولا أرى التأخر إلا خيراً لك).[٤]

---

(١) رواه الدارقطني في السنن: ٤/ ٢٠٦-٢٠٧، والبيهقي في السنن: ٦/ ٦٥ و١٠/ ١١٥، ١١٩، ١٣٥، ١٥٠، وهو بنحوه عند النسائي في السنن: ٨/ ٢٣٠-٢٣١. وانظر نصب الراية - للزيلعي: ٤/ ٨١-٨٢، والمعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر - لحمدي عبد المجيد السلفي: ٢٢١-٢٢٣، ورواه ابن عبد البر بألفاظ عدة انظر جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ٥٢-٥٣ رقم (١٥٩٥-١٥٩٨). وقال عنه ابن تيمية إنه مروي بالإسناد الثابت، انظر: منهاج السنة: ٦/ ٧١.

(٢) منهاج السنة - لابن تيمية: ٦/ ٧١.

(٣) إعلام الموقعين: ١/ ١٢٧ وانظر ١/ ١٧٦.

(٤) رواه الدارمي في سننه: ١/ ٦٠.

وهو الأمر الذي سار عليه الصحابة رضي الله عنهم، وكانوا يوصون به من بعدهم، وأنه هو الأمر الذي يقوم عليه دين الإسلام، وهو ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه. والآثار في ذلك عنهم كثيرة مشهورة.[1]

** ** **

فهذا التأصيل للاستدلال والمعرفة؛ بهذه الأصول الأربعة، هو الذي لا يتصور غيره عند من يؤمن بحقيقة حصول الوحي الإلهي للنبي ﷺ وبعصمته في تبليغ ما أوحي إليه.

وهو الذي يلزم من يؤمن بوجود حقائق خارجية مستقلة عن الذات والواقع المادي التاريخي. ومن يشكك فيه ممن يؤمن بالحقائق الخارجية فسيؤول به الأمر إما إلى التناقض، وإما إلى إنكار مبدأ القول بالحقائق الخارجية الثابتة.

** ** **

(١) وقد صنّف أبو عبيد في هذا كتاباً سماه «كتاب القضاء» روى فيه طائفة جليلة من الأخبار في ذلك، ونقل منه ابن القيم مواضع عدة. انظر إعلام الموقعين: ١/ ٨٩-١٢٦، وكذلك روى الدارمي في سننه من ذلك جملة صالحة: ١/ ٤٤-٧٦.



الفصل الثاني
موقف الفكر الحداثي من الإجماع والقياس

□ التمهيد:

إنّ الإجماع والقياس يعنيان في منهجية المعرفة في الإسلام طلب الاجتماع وتوحد الحقيقة وثبات دلالات النص الشرعي:الكتاب والسنة، ثباتاً مطلقاً مهما اختلف المكان والزمان، وهيمنة ما أُنزل على نبينا محمد ﷺ على كل ما سواه إلى أن يرث الله الأرض، والرجوع بها سواه إليه ليحكم عليه، كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨].

ولأجل هذا يتخذ الفكر الحداثي من هذين الأصلين موقف الرفض، ويعتبرهما يكرِّسان ما يسميه مفهوم (إسلام التاريخ). وذلك لأن هذين الأصلين ينسفان القواعد المؤسسة التي يقوم عليها التفكير الحداثي برمته، والتي سبق تفصيل الكلام عنها، وهي: مبدأ الذاتية ومفاهيم التاريخية والتأويلية التفكيكية والعقل التاريخي، وهي مبادئ تقوم على طلب تحقيق الذاتية الفردانية، والقطيعة المعرفية.[1]

(١) انظر: الباب الأول من البحث.

ومن هنا أردنا التركيز على هذا المحور في جدلنا مع التفكير الحداثي حول هذين الأصلين، وأن لا ننساق معه وراء البحوث الأصولية الفرعية، حول الاختلاف على هذين الأصلين في كتب «التراث» من حيث الاستدلال على حجيتهما، وتحديدهما..إلخ. لأن هذا إنما يحاول الفكر الحداثي التضليل به وتوظيفه في تفكيك أصول الاستدلال، وإلا فمنطلقه يختلف تماماً عن منطلق الفكر التراثي الإسلامي. وليس يتوقف إيمانه بالأصول على ثبوت دليل النص على حجيتها، فإن النص القرآني خصمه الأول، وهو لا يثبته على حقيقته من كونه تنـزيلاً من رب العالمين أوحي به إلى نبينا محمد ﷺ.[1]

ولذلك ينتقد الفكر الحداثي منهجية المعرفة الإسلامية في الإجماع والقياس أولاً وقبل كل شيء من جهة تقييدهما بالنص وانطلاقهما منه بالاعتبار الأول.

يقول «الجابري»: (فالاجتهاد سواء كان اجتهاد فرد أو جماعة، هو دوماً اجتهاد في نص أو انطلاقاً منه أو استناداً عليه. ومن هنا يتضح لماذا يرتبط البحث الأصولي بالبحث في أساليب اللغة العربية، لأنه بدون المعرفة بهذه الأساليب لا يمكن الاجتهاد ولا يصح).[2]

ولما كان الإجماع يتضمن الدعوة إلى الاجتماع وتوحّد الحقيقة؛ اعتبره «أدونيس» من هذه الجهة تعدِّياً على الذاتية وتعددية «الحقيقة»، وتكريساً للوحدة العضوية بين الديني والسياسي، بين سلطة النص ونص السلطة !

حيث يقول «أدونيس»: (وإذا أدركنا اتساع ما يؤسس له الدين في المجتمع العربي وتنوعه، وأن الدين هو دين أمة وأن المعرفة بالتالي هي معرفة أمة، ندرك سر النهي عن الفرقة وسر لزوم الجماعة. فهما يعنيان: لا فرقة فكرية أو معرفية بل لزوم المعرفة المجمع عليها بالنقل. وهما يعنيان أن للأمة الواحدة حقيقة واحدة أي معرفة واحدة، أو بعبارة

---

(١) انظر: الفصل الأول (موقف الفكر الحداثي من تأصيل الأصول) من هذا الباب.
(٢) بنية العقل العربي - محمد عابد الجابري: ٢٣.

ثانية إنّ تجانس الجماعة دينياً يقتضي تجانسها الفكري-المعرفي. وفي هذا نجد ما يوضح لنا الوحدة العضوية بين الديني والسياسي، أو بين سلطة النص ونص السلطة).(١)

ويرفض «أركون» المنهجية التي يقوم عليها القياس الشرعي؛ لأنها تقوم -من منظور فلسفة الحداثة- على اللاتاريخية وانتزاع النص القرآني من سياقاته التاريخية التي كانت في لحظة القرآن، وإسقاطه في سياقات تاريخية لاحقة عبر آلية القياس الفقهي، ويقول: (إن المفهوم الحديث للتاريخية يتيح لنا بالضبط أن نفكر ونتأمل بشروط صلاحية كل مرور من العلة إلى الحكم الشرعي الذي يقوم به الفقهاء).(٢)

ومن هنا يذكر «حسن حنفي» أن القياس الشرعي هو في منظور فلسفة الحداثة رجوع للوراء، وانتكاص عن مبدأ فلسفة التاريخ، الذي هو في رأي «حسن حنفي»: سير إلى الأمام؛ (أن تسير الحقائق في خطوط ولا تنسج في دوائر حتى تتراكم الحقائق وتحدث علماً).(٣)

وكذلك ينتقد «حسن حنفي» منهجية القياس من جهة أنها تخالف شرطَ العلم في فلسفة الحداثة، إذ (شرط العلم هو عدم المعرفة والبداية بالمجهول ووضع الافتراضات والتحقق من صحتها وليس البدء بالعلم وفهم المعلوم والانطلاق من مسلمات ومعتقدات مسبقة وإلا كان العلم في هذه الحال تحصيل حاصل).(٤)

لكن يرى الفكر الحداثي العربي أنه يمكن توظيف الإجماع والقياس واستثمارهما في المشروع الحداثي إذا فرِّغا من مضمونهما التراثي، وصيغا في مضمون حداثي معاصر.

---

(١) الثابت والمتحول - أدونيس: ١/ ١٦.

(٢) الفكر الإسلامي:قراءة علمية - محمد أركون: ٩١. وانظر: نحو نقد العقل الإسلامي- له:٨١، ١٢٨، والقرآن من التفسير الموروث - له أيضاً: ٣٦-٣٧.

(٣) دراسات إسلامية - حسن حنفي: ٤٢١.

(٤) المرجع السابق: الصفحة نفسها.

وذلك يكون لديه بتحديدين أساسيين، هما: فصلها عن الارتباط بالنص الديني، والأمر الآخر إعادة الترتيب الهرمي لمنظومة أصول الاستدلال فيقدم الاجتهاد - الذي هو أوسع مدلولاً من القياس - على النص ويحاكم النص بموجب النظر الاجتهادي في الواقع. حينئذٍ يتخلص -في منظور الفكر الحداثي- العقل الإسلامي من سلطة النص وسلطة السلف التي قيدت الفكر الإسلامي وأعاقته عن الحداثة.![1]

** ** **

(١) انظر: بنية العقل العربي - محمد عابد الجابري: ٥٦٨-٥٧٠، ومن النص إلى الواقع - د. حسن حنفي: ٢/ ٥٨٤-٥٨٩.

□ حقيقة الإجماع:

إن الإجماع أصل ينطلق من كون الحق واحداً لا يتعدد وأن الإجماع عليه واقع حيث إن أصول الإسلام في الدلائل والمسائل قد وقع الإجماع عليها من قبل الجماعة الأولى أهل القرون المفضلة الذين أوكل إليهم تبليغ الدين، وهم الذين أمرنا باقتفاء ما كانوا عليه. وأما ما يحاول الفكر الحداثي أن يصوِّر به الإجماع ليحكم باستحالة وقوعه من أنه ما يجب أن تجمع عليه كل الطوائف المنتسبة إلى الإسلام - فإن هذا لا يمكن أن يقع لا شرعاً ولا عقلاً ولا واقعاً، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩].

والأمر بالأخذ بالإجماع يتضمن الدعوة إلى الاجتماع والجماعة ونبذ الفرقة، وهو ملمح في معنى الإجماع تعرّض له الإمامان الشافعي وابن تيمية، حيث نجد الشافعي يستدل على الإجماع بأحاديث الحث على الجماعة ونبذ الفرقة، فقد أورد حديث عمر وفيه (ألا فمن سرَّه بحبحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ، وهو مع الاثنين أبعد).[1] وقال الشافعي إنّ أمر النبي ﷺ بلزوم جماعتهم لا معنى له إلا واحد؛ وهو لزوم ما عليه جماعتهم من أمر الدين: (لم يكن للزوم جماعتهم معنى إلا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما. ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها. وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس إن شاء الله).[2] ومن هذا الباب قول عَبيدة السلماني لعلي رضي الله عنه في مسألة بيع أمهات

---

(١) رواه أحمد في المسند: ١/ رقم ١١٤و١١٨، والترمذي في سننه: أبواب الفتن - باب لزوم الجماعة، وقال حديث حسن صحيح. وصححه أحمد شاكر في تحقيقه على الرسالة للشافعي: ٤٧٥.

(٢) الرسالة - للشافعي: ٤٧٥-٤٧٦.

الأولاد من الإماء: (يا أمير المؤمنين رأيك مع رأي عمر في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك في الفرقة).(١)

وقال ابن تيمية: (الجماعة هي الاجتماع وضدها الفرقة، والإجماع هو الأصل الثالث الذي يعتمد عليه في العلم والدين).(٢) واحتج ابن تيمية للإجماع بالنصوص الآمرة بلزوم الجماعة ونبذ الفرقة، كقوله تعالى:﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥] وقال: (فبين أن سبب الاجتماع والألفة هو الاجتماع على الدين، وسبب الفرقة هو ترك الاجتماع عليه. فإذا اجتمعوا كانوا مرحومين ومطيعين لله، وأما إذا اجتمعوا على غير ما أمرهم الله به لم يكونوا مطيعين لله ولا مرحومين).(٣)

وكذلك أورد في هذا السياق حديث: (ثلاث خصال لا يغل عليهن قلب مسلم، إخلاص العمل لله، ومناصحة ولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين فإن دعوتهم تحيط من ورائهم).(٤) وقال عنده: (فإن مصلحتهم لا تتم إلا باجتماعهم، وهم لا يجتمعون على ضلالة، بل مصلحة دينهم ودنياهم في اجتماعهم واعتصامهم بحبل الله جميعاً).(٥)

وإمكان وقوع الإجماع والعلم به قائم، إذا حصل التمييز بين ما يمكن منه وما لا يمكن. ولعل سبب جدل الأصوليين حول إمكان الإجماع أو إمكان العلم به هو التوسع في دعوى الإجماع وإمكان العلم به في أي مسألة من مسائل الاجتهاد في أي عصر.(٦)

---

(١) ذكره ابن القيم في إعلام الموقعين: ١/ ٢٧٧.
(٢) مجموع الفتاوى - لابن تيمية: ٣/ ١٥٧.
(٣) نفسه: ١/ ١٧.
(٤) رواه أحمد في مسنده: ٥/ ١٨٣، وأبو داود في سننه: ك العلم - ح (٣٦٦٠)، وابن ماجه في سننه: ح (٢٣٠)، وابن أبي عاصم في السنة: ح (٩٤). وقال الألباني:إسناده صحيح، في تخريجه على كتاب السنة لابن أبي عاصم: ٤٥.
(٥) مجموع الفتاوى: ١/ ١٨-١٩.
(٦) انظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: ٢٦٨-٢٧٤.

لكن الذي يذهب إليه المحققون من أهل العلم، وهو ما يؤيده النظر، هو ضرورة التمييز بين ما وقع الإجماع عليه وما يمكن العلم به، وبين ما لا يمكن العلم به. وأن إجماع الصحابة فيما بلّغوه ونقلوه من أصلي الإسلام: الكتاب والسنة، وما دلاّ عليه من المسائل المعلومة من الدين بالضرورة فيما يتعلق بأصول الإيمان وأركان الإسلام الخمسة وأصول الحلال والحرام، هو ما يمكن ضبطه والعلم به وهو مستمر في جميع العصور. يقول الشافعي: (لست أقول، ولا أحد من أهل العلم، هذا مجتمع عليه، إلا لما لا تلقى عالماً أبداً، إلا قاله لك، وحكاه عمن قبله، كالظهر أربعاً، وكتحريم الخمر، وما أشبه).(١)

وتخصيص إمكان الإجماع بعصر الصحابة رضي الله عنهم هو الذي لم يختلف فيه أحد من أهل السنة، حيث كان عصر الصحابة عصرَ التبليغ بعد أن انقضى عصر التنزيل بموت النبي ﷺ، وحِفْظُ الله تعالى لذكره الذي هو دينه لا يتم إلا بالأمرين: حفظه في تنزيله وحفظه في تبليغه، وقد تم ذلك بما بلّغه الصحابة عن نبيهم ﷺ، فلا يسع أحداً بعد ذلك الخروجُ عما أجمعوا عليه.

ثم إن إجماعهم هو الذي ينضبط العلم به، كما قال ابن تيمية: (والإجماع الذي ينضبط هو ما كان عليه السلف الصالح، إذ بعدهم كثر الاختلاف وانتشرت الأمة).(٢) وبين مراده بذلك في موضع آخر فقال: (الإجماع متفق عليه بين عامة المسلمين، من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة، وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة. لكن المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة، وأما ما بعد ذلك فتعذر العلم به غالباً. ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة. واختُلف في مسائل منه، كإجماع التابعين على

(١) الرسالة - للشافعي: ٥٣٤.
(٢) مجموع الفتاوى - لابن تيمية: ٣/ ١٥٧.

أحد قولي الصحابة، والإجماع الذي لم ينقرض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم، والإجماع السكوتي، وغير ذلك).[1]

وتعذّر العلم بإجماع مَن بعد الصحابة هو ما عناه الإمام أحمد بقوله: (من ادّعى الإجماع فقد كذب، لعل الناس قد اختلفوا. ولكن يقول لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه).[2] قال القاضي أبو يعلى: (وظاهر هذا الكلام أنه قد منع صحة الإجماع، وليس هذا على ظاهره، وإنما قال هذا على سبيل الورع لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، أو قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف؛ لأنه أطلق القول بصحة الإجماع في رواية عبد الله وأبي الحارث..).[3] ويقول ابن تيمية: (قلت الذي أنكره الإمام أحمد دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة، أو بعدهم وبعد التابعين، أو بعد القرون الثلاثة المحمودة. ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين، أو بعد القرون الثلاثة.. فإنه قال: وإنما فقهاء المتكلمين، كالمريس والأصم، يدّعون الإجماع ولا يعرفون إلا قول أبي حنيفة ومالك ونحوهما، ولا يعلمون أقوال الصحابة والتابعين).[4]

** ** **

□ منهجية القياس الشرعي:

وأما القياس فإنه يعني عموم دلالة النص، ولذلك فالقياس على النص مستمر إلى أن يرث الله الأرض.

والذين أنكروا القياس في تاريخ الفكر الإسلامي كانوا على طائفتين، تختلف مآخذ كل طائفة منهما عن الأخرى:

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل: ٢/ ١٧٣.

(٢) ذكره في المسوّدة في أصول الفقه - لآل تيمية: ٢/ ٦١٦-٦١٧، وانظر: إعلام الموقعين - لابن القيم: ١/ ٣٠.

(٣) انظر: المسوّدة في أصول الفقه - لآل تيمية: ٢/ ٦١٧.

(٤) نفسه: ٢/ ٦١٨.

الطائفة الأولى: النظّام من المعتزلة ومن ذهب مذهبه. وقد قال عنه ابن السبكي إنما أنكر الخبر المتواتر والإجماع والقياس لقصده الطعن في الشريعة. ونسبوا إليه أنه يقول يمتنع العمل بالقياس في شرعنا لأن مبنى شرعنا الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات فلا ينضبط القياس حينئذٍ. فهذا كان مأخذه ولذلك اشتد نكير أهل الإسلام عليه.[1]

والطائفة الثانية: أهل الظاهر وابن حزم، ومأخذ هؤلاء دفع القول في دين الله بالرأي وصيانة النص عن أن يتقول المتقولون فيه بغير علم فيقعون في القول على الله بغير علم. ويرون أنه ما من حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن والسنة أو معدول عنه بفحوى النص ودليله، وذلك يغني عن القياس.[2] ومن ذلك قول ابن حزم الذي انتهى إليه بعد أن ردّ القياس والحجج عليه: (النص مستوعب لكل حكم يقع أو وقع إلى يوم القيامة، ولا سبيل إلى نازلة تخرج عن هذه الأحكام الثلاثة).[3] ويقصد بها القرآن والسنة والإجماع.

فالمأخذان مختلفان بين الفريقين؛ الأول: يقصد الطعن في الشريعة، والثاني: يسعى لصيانة الشريعة، فليس قولهما من باب واحد.

وكأن «الجابري» لما رأى أن مذهب النظّام قد حصل النفور منه في التفكير الإسلامي، وهو ما لم يحصل مثله مع مذهب ابن حزم؛ لم يعرِّج في محاولته لتفكيك نظرية القياس الشرعي على مذهب النظّام ولم يحاول توظيفه، بل ذهب إلى رأي ابن حزم لكونه أكثر

(١) انظر: المحصول في علم الأصول - للرازي:٥/ ٢٣،والمستصفى - للغزالي: ٢/ ٢٩٤-٢٩٥، والمعتمد - لأبي الحسين البصري: ٢/ ٤-٥، والملل والنحل - للشهرستاني: ١/ ٦٧، والفصل - لابن حزم: ٥/ ١٩٣.

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام - لابن حزم: ٧/ ٥٥-٥٦، والمستصفى - للغزالي: ٣/ ٥٨٢، وإرشاد الفحول - للشوكاني: ٦٦٢-٦٦٣.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام - لابن حزم: ٨/ ٤٩٨.

ملاءمة في التوظيف لتفكيك نظرية القياس الشرعي، حيث وجد أن رأي ابن حزم قد اعتبره الخطاب التراثي قابلاً للنقاش، بخلاف رأي النظّام.(١)

ولقد اعتبر بعض المفكرين الحداثيين أن هذا الصنيع من «الجابري» في الانتصار لمذهب ابن حزم يؤدي به إلى مأزق الإيمان بسلطة النص الذي هو منطلق ابن حزم في هذا، ورأى أن هذا من «الجابري» قد ينقلب إلى عكس مراد مشروع الحداثة، حيث يقول أحد المنتمين إلى «مدرسة عبد المجيد الشرفي» عن الإشكالية التي يؤدي إليها هذا التوظيف، إن ابن حزم كان (يشترك مع المثبتين[للقياس] في الإيمان بسلطة النص وما يقتضيه ذلك من أن النص لا يواجهه إلا نص مثله... وهكذا ذهب ابن حزم أبعد من الشافعي، فلئن أقرّ صاحب الرسالة أن كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم؛ فإن ابن حزم يقرر أن كل نازلة فيها نص موجود، وهذا من شأنه تضخيم سلطة النصوص وإلغاء دور العقل والاجتهاد).(٢) ويؤكد على أن ابن حزم وإن اختلف مع الموقف السني حول القياس الشرعي:(لكن هذا لا يعني اختلاف ابن حزم الجذري مع الموقف السني، كما هو الحال مع إبراهيم النظام، فهذا المتكلم المعتزلي ينكر القياس لأنه يعتبر أن الإنسان ليس مطالباً في كل مظاهر السلوك أن يعود إلى الشريعة مما يؤدي إلى الاستغناء عنها فيما لا نص فيه. أما موقف ابن حزم فإنه مختلف، ولا يلاحظ المقارِن بين آراء ابن حزم والآراء السنية تناقضاً جوهرياً. فهو يتفق معها في أغلب ما أثبتته. وخلافه معها يكمن أساساً في التبرير النظري للأحكام المستقرة منذ القرن الثاني للهجرة، ففي نظره لا تعد المشروعية التي يضفيها القياس على الأحكام كافية بل من اللازم وجود مشروعية أقوى تستند أساساً إلى النصوص التأسيسية).(٣)

لكن «الجابري» يؤكد على أنه ينظر إلى الموضوع من جهة أخرى، وهي أن ابن حزم

---

(١) انظر: بنية العقل العربي - محمد عابد الجابري: ٥١٣-٥٢٨.

(٢) جدل الأصول والواقع - د. حمادي ذويب: ٣٠٦.

(٣) المرجع السابق: ٣٠٨.

حين يتقيد بالنص في مقابل رفض القياس؛ فإنه بذلك يوسع من دائرة العقل. ويقول فيما يذهب إليه ابن حزم من التقيد بالنص ورفض القياس: (هل هذا تضييق وتشديد؟ كلا. إن ابن حزم إذ يتقيد بالنص بهذا الشكل، يوسع من دائرة المباح إلى أوسع حد.. قد نوافق ابن حزم وقد نخالفه، ولكننا لا نملك إلا أن نسجل أنه دشّن مرحلة جديدة من النقد في الثقافة العربية الإسلامية.. واقتراح مسلك جديد لإعادة التأسيس قوامه تأسيس البيان على البرهان وإقصاء العرفان إقصاءً تاماً. وفي عملية إعادة التأسيس هذه يدعو ابن حزم إلى اعتماد القياس الجامع والاستقراء منهجاً، في العقيدة كما في الشريعة. كما يدعو إلى الأخذ بعلم عصره، طبيعيات أرسطو، واتخاذه أساساً لتشييد رؤية بيانية عالمة جديدة ضمن دائرة المباح الواسعة التي تزداد اتساعاً مع نمو المعرفة وتطور المجتمع.

وإذن فالأمر لا يتعلق بـ«ظاهرية» نصية متشددة تضيق من مجال العقل، كما يعتقد، بل بنـزعة نقدية عقلانية تتمسك بالنص، وبالنص وحده، فيما ورد فيه نص وهو قليل ومحصور كما يقول ابن حزم نفسه. أما الباقي وهو غير محصور فمتروك للعقل).[1]

إن الجابري هنا يحرِّف مذهب ابن حزم بغرض التوظيف المتجاوز لحدود مذهب ابن حزم ، وهو أمر تقره منهجية الفكر الحداثي في أن قراءة المذاهب ليست من أجل ما تعنيه بالنسبة لأصحابها بل من أجل ما تعنيه بالنسبة للفكر الحداثي! والجابري هنا يفعل ذلك من أجل التضليل بإضفاء الطابع التراثي على ادعاءاته.

والحق أن القياس الشرعي في حقيقته وما يسعى إليه ليس إنشاءً للحكم، إذ ذاك يعدُّ تشريعاً والتشريع من خصائص الرب، ولذلك قال الشافعي في الاستحسان الذي هو بهذا المعنى: (من استحسن فقد شرع)، وقال: (الاستحسان تلذذ)، وصنف على هذا الأساس رسالته في «إبطال الاستحسان».[2]

(١) بنية العقل العربي - محمد عابد الجابري: ٥٢٧-٥٢٨.
(٢) انظر: الرسالة: ٥٠٧، والأم: ٧/ ٢٩٣.

وإنما حقيقة القياس أنه كشف لحكم موجود في النص لكنه ليس بظاهر فيكشف عنه المجتهد بطريق القياس. وهكذا هي كل الحقائق المعرفية والوجودية هي كشف لموجود عينياً أو ذهنياً وليس إنشاءً، فالإنشاء إنما يكون من الرب تعالى. وهذا فرق ما بين المنطقين منطق التفكير الإسلامي ومنطق التفكير الحداثي في إثبات الحقائق الخارجية.

والقياس الذي هو رد الفروع إلى الأصول وضم النظير إلى النظير وأن الشبيه يأخذ حكم الشبيه، والتسوية بين المتماثلات وإنكار التفريق بينها، والتفريق بين المتخالفات وإنكار الجمع بينها، هو مبدأ معرفي أولي لا بد منه ولا يمكن أن يتصور انفكاك التفكير عنه، وهو مما جعله الله في فطر الناس وعقولهم.(١)

وقد جاء تقريره في القرآن والسنة بوصفه مبدأ أساسياً في الوصول إلى المعارف، ليس من جهة التصريح اللفظي فيهما بحجية القياس كما يحاول بعض الأصوليين البحث عنه، وإنما من جهة أعظم من تلك الجهة، باستعمال مبدأ القياس فيهما من جهة ضرب الأمثال وذكر أحوال الأمم والتحذير مما وقعوا فيه والحث على التدبر في الآيات الكونية. يقول ابن القيم: (وقد أرشد الله تعالى عباده إليه في غير موضع من كتابه، فقاس النشأة الثانية على النشأة الأولى في الإمكان وجعل النشأة الأولى أصلاً والثانية فرعاً عليها. وقاس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات. وقاس الخلق الجديد الذي أنكره أعداؤه على خلق السماوات والأرض وجعله من قياس الأولى.. وضرب الأمثال وصرَّفها في الأنواع المختلفة. وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله، فإن الأمثال كلها قياسات يعلم منها حكم الممثل من الممثل به. وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلاً تتضمن تشبيه الشيء بنظيره والتسوية بينهما في الحكم. وقال

(١) انظر: الرد على المنطقيين - لابن تيمية: ٣٨٤، وإعلام الموقعين عن رب العالمين - ابن القيم: ١/ ١٧٧ و١٨٠.

تعالى: ﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣].(١)

وقد فسَّر ابن تيمية الأمثال المضروبة في القرآن بأنها عبارة عن أقيسة عقلية تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات، إذ المثل في الأصل هو الشبيه، وضرب المثل للشيء تقديره له، والقياس أصله تقدير الشيء بالشيء.(٢)

وفي الأحاديث شيء كثير من هذا الباب، كحديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: (جاءت امرأة إلى رسول الله فقالت يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها؟ قال: أرأيت لو كان على أمك دين فقضيتيه أكان يؤدي ذلك عنها؟ قالت: نعم، قال: فصومي عن أمك).(٣)

وبعد أن أورد ابن القيم النصوص التي فيها استعمال القياس قال: (فهذا شرع الله وقدره ووحيه وثوابه وعقابه كله قائم بهذا الأصل، وهو إلحاق النظير بالنظير واعتبار المثل بالمثل. ولهذا يذكر الشارع العلل والأوصاف المؤثرة والمعاني المعتبرة في الأحكام القدرية والشرعية والجزائية ليدل بذلك على تعلق الحكم بها أين وجدت، واقتضائها لأحكامها وعدم تخلفها عنها إلا لمانع يعارض اقتضاءها ويوجب تخلف أثرها عنها).(٤)

والمطلوب هو الاعتدال في استعمال القياس، كما يقرر ابن تيمية، وأن الحق فيه بين الإفراط والتفريط، فلا ينبغي الغلو في استخدام القياس بدعوى أن أكثر الحوادث لا تتناولها النصوص، كما تظن طائفة من أهل الرأي الذين بخسوا حق الكتاب والسنة، وقصروا في معرفتها وفهمها، واعتمدوا الأقيسة الطردية وحدها فأخطؤوا في إصابة الحق، واشتبهت عليهم الأوصاف التي علقت عليها الأحكام، واتبعوا مجرد الاستحسان

---

(١) إعلام الموقعين: ١/ ١٧٧.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى: ١٤/ ٥٥.

(٣) رواه مسلم في صحيحه: ح (١١٤٨).

(٤) إعلام الموقعين: ١/ ٢٥٤.

والرأي في تعيين الوصف المناسب للحكم، وقد يتمسكون بآثار ضعيفة، بل موضوعة، وبما يظهر لهم من ألفاظ الشارع، وهي غير دالة على ما فهموه. كما لا ينبغي التقصير في استعمال القياس أو نفيه بدعوى أن القياس كله باطل، حتى يردون الاستدلال المسمى بتنقيح المناط، ويردون قياس الأولى، وفحوى الخطاب، والعلة المنصوصة، ويرجعون إلى العموم واستصحاب الحال، وينفون الحكم لعدم دليله في زعم أحدهم مع ظهور الأدلة الشرعية بما يبين به فساد قولهم، ويفرقون بين المتماثلين تفريقاً لا يأتي به عاقل، فضلاً عن نبي معصوم، ويجمدون على ما يرونه ظاهر النص مع خطئهم في فهم النص ومراد قائله. فيسلبون الشريعة حِكَمها ومحاسنها ومعانيها، ويضيفون إلى الله ورسوله من التحكم المنافي للعدل والإحسان، ما يجب أن ينـزَّه عنه الملك العادل، والرجل العاقل.[1]

** ** **

□ إشكالية التعليل في القياس الشرعي:

أبرز ما يحاول الفكر الحداثي أن يشغِّب به على القياس الشرعي ما يُذكر في كتب الأصوليين من إشكالية التعليل، وأن القياس فيه يعتمد على الظن لا القطع، فعملية تمديد حكم الأصل إلى الفرع إنما تتأسس على ظن القائس في تحديد العلة التي من أجلها وجد الحكم في الأصل ثم في تطبيقها على الفرع ثم في دعوى أن هذا يؤدي إلى حكم الله لا حكم البشر.[2]

حيث يقول «الجابري» بعد أن ذكر طرفاً من بحث المتكلمين حول إشكالية التعليل، منتهياً إلى ما يراه النتيجة التي لا مناص للتفكير التراثي منها: (لا مناص من أحد الموقفين: إما التخلص من إشكالية التعليل بترك القياس، وإما التمسك بالقياس مع الاحتفاظ بإشكالية

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل - لابن تيمية: ٧/ ٣٣٥-٣٣٦.

(٢) انظر: بنية العقل العربي - محمد عابد الجابري: ١٥٨-١٧٠، والإسلام بين الرسالة والتاريخ - عبد المجيد الشرفي: ١٦٨، وجدل الأصول والواقع - حمادي ذويب: ٣١٢.

التعليل بدون حل. أما تجاوز هذه الإشكالية فيتطلب إعادة تأسيس الأصول. وهذا ما حاول الشاطبي آخر كبار فقهاء الأندلس أن يفعله حينما دعا إلى بناء الأحكام الفقهية على مقاصد الشريعة وليس على مجرد «العلل» التي ترجع في حقيقة أمرها إلى اجتهادات لغوية).[1]

ولكنه يتعمد أن يقرأ نظرية الشاطبي على خلاف ما أراده الشاطبي منها، إذ ينتهي «الجابري» بالمقاصد إلى طلب المصالح الدنيوية وأنها هي العلة الغائية التي ينبغي أن يكون محور الاجتهاد يدور حولها. فيقول: (إننا نستطيع أن نتصور مدى عمق وسعة هذه النقلة المعرفية التي أحدثها الشاطبي بالمقارنة بين من يطلب علة الأحكام في الألفاظ وأنواع دلالتها.. وبين من يطلب علة الحكم فيما ينطوي عليه الشرع ككل من مصلحة يقرها أو مضرة يدفعها.. العلة في الحالة الثانية علة دينامية متحركة متجددة؛ لأن المصالح، ولو أن منها ما هو ثابت كالضروريات الخمس التي ذكرها الفقهاء، فإن جلها متجدد ومتغير يتجدد بتجدد الأحوال وتغير الظروف. وإذا أضفنا إلى ذلك مبدأ «الضرورات تبيح المحظورات» أدركنا مدى اتساع المجال للاجتهاد وإعمال العقل مع التعليل بالمصلحة، بالعلة الغائية.. وليس لغيرها من العلل مجال فيه البتة).![2]

وإزاء هذا نقول تأسيساً، إن القياس من حيث كونه منهجاً للتفكير والاستدلال يعني وجود حقائق ثابتة ومطلقة عن الزمان والمكان، هذه الحقائق الثابتة تمثل الأصل الذي ترد إليه الفروع المشتركة معه في الوصف المناسب والعلة، فالحقائق بمنزلة الكلي الذي ترد إليه جزئياته. والقياس الشرعي يعني عموم دلالة النص الشرعي وتعميم حكم الأصل/ النص على الجزئيات.

وكلا الأمرين يتعارض مع منطق التفكير الحداثي، إذ منطقه يقوم على التاريخية التي تعني نفي الحقائق الخارجية عن الذات ونفي أن تكون مطلقة عن الزمان والمكان وربط

(١) بنية العقل العربي - محمد عابد الجابري: ١٦٣.

(٢) المرجع السابق: ٥٦٩، وانظر: ٥٣٨-٥٤٨.

تكوين «الحقائق» بالمشروطيات التاريخية. وفيما يتعلق بالنص فإنَّ التاريخيةَ تنفي عموم دلالته؛ لأنه مرتبط في فلسفتها بتاريخه تكويناً ودلالة.(١)

وقد حاول «الجابري» أن يقرأ القياس المنطقي الأرسطي، الذي يسميه القياس البرهاني أو الاستدلال البرهاني، على خلاف حقيقته ! حيث قرأه لا من حيث كونه يقوم على تكوين أصل كلي (=النتيجة) من جزئياته (= المقدمات) ومن ثم شمول حكم الكلي للجزئيات، الأمر الذي يعني القول بالأصول المعرفية والكليات الثابتة - بل من حيث إنه ليس مبنياً على حكم مسبق كالقياس الشرعي، وأنه يبني من المقدمات المعطاة نتيجة معرفية لم تكن معلومة من قبل. و«الجابري» يفعل ذلك ليتوافق مع منطق التاريخية الذي يقوم عليه التفكير الحداثي. ومن ثم فإنه يقارن بين «القياس البياني» و«القياس البرهاني» من خلال هذا، ويقول إنهما يسيران في اتجاه متعاكس، فالقياس الشرعي فرض نظري وليس معطى من معطيات الاستقراء والتجربة الاجتماعية، وهو صحيح لأنه ممكن وليس لأنه واقعي، وهو ممكن ما دام هناك أصل يمكن أن يرد إليه أو نظير يقاس عليه.(٢) وهو ينطلق من الأصل ليعمم حكمه على الوقائع والمستجدات فهو انتهاء إلى أصل، بينما القياس البرهاني ينطلق من المقدمات ليحدد منها النتيجة. يقول «الجابري»: (الفرق الأساسي بين الاستدلال البرهاني والاستدلال البياني: أن الفكر في الاستدلال البياني يتجه دوماً من فرع إلى أصل، فهو في جميع الحالات رد الفرع إلى أصل. أما في الاستدلال البرهاني فالفكر يتجه بالعكس من ذلك من المقدمات إلى النتائج، وليس من النتائج إلى المقدمات).(٣)

والواقع أن القياس بنوعيه الشرعي والأرسطي لا يستقيم الأخذ به إلا عند من يقر بوجود أصول معرفية ترد إليها الفروع؛ لأن القياس الشمولي أو قياس الشمول الذي يقول

---

(١) انظر: الفصل الثاني (مفهوم التاريخية) من الباب الأول.
(٢) انظر: تكوين العقل العربي - محمد عابد الجابري: ٨٣، ١٢٠-١٢١، ١٣١.
(٣) بنية العقل العربي - محمد عابد الجابري: ١١٥.

به المنطق الأرسطي يتخذ من الجزئيات التي هي المقدمات قضية كلية التي هي النتيجة وهذا يعني أن الجزئيات تنتهي إلى أصل كلي.[1] وقد رأينا في الفصل السابق أن الفكر الحداثي لا يقر بوجود الأصول المعرفية، إذ ذلك لا يستقيم مع مبادئه القائمة على التاريخية التي تعني الصيرورة والتغير المستمر. ومن ثم فإن تشغيب «الجابري» بالقياس الأرسطي الذي يسميه البرهاني هو في حقيقته يوقعه في مأزق معرفي، ولذلك فهو إنما يستعمله من باب التوظيف الأيديولوجي للتقويض والتهديم.

وعلى هذا فإن خصومة الفكر الحداثي ليست مع القياس الشرعي فحسب، بل هي مع القياس بوصفه مبدأ للتفكير يعود بالفروع إلى الأصول، وبالجزئيات إلى الكليات.

وإشكالية التعليل لا تورد على القياس الشرعي فحسب بل هي واردة على مبدأ القياس من حيث الأصل؛ لأنه مبدأ للتفكير يقوم على التعليل وتعميم حكم العلة، وهو ما أنكره الشكّاك واعتبروا طرد العلة من قبيل العادة لا من قبيل حقيقة الشيء على ما هو عليه. وهي أحد الموضوعات الفلسفية الرئيسية في الفلسفة الحديثة والتي تعرف بمشكلة الاستقراء المتمثلة في مبدأ السببية وقانون الاطراد.[2] وقد كان نفي اطراد العلة المحور الذي دارت عليه فلسفة «هيوم» الشكية، والتي تقوم خلاصتها على قول «هيوم»: (افتراض كون المستقبل يشبه الماضي ليس مؤسساً على حجج من أي نوع ولكن مستمد من العادة).[3]

وأما إشكالية التعليل المذكورة في كتب الأصول فإنها إنما نشأت من جهة البحث الكلامي في تنـزيه الله تعالى عن الغرض والعلة، والذي يرى المتكلمون أنه لا يتحقق تنـزيه الله تعالى إلا بنفي التعليل عن أفعاله وأحكامه.

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين - لابن تيمية: ٥-٦، ١٠٧ وما بعدها.

(٢) انظر: المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها - د. عبد الله القرني: ٤٢٩-٤٨٤.

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة - برتراند رسل: ٢٦٧ وما بعدها.

ولما رأوا اضطرار القياس إلى التعليل،[1] أرادوا الجمع بين نفي التعليل عن أفعال الله تعالى وأحكامه، وإثبات تعليل الأحكام؛ بمعنى عود العلة إلى الخلق ونفعهم، لا إلى الخالق وكونه يحب طاعتهم ويكره معصيتهم، ونحو ذلك.

يقول الرازي عند قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] :(قال أصحابنا إنه سبحانه لا يفعل فعلاً لغرض؛ لأنه لو كان كذلك كان مستكملاً بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال).[2] وفيما يتعلق بالأحكام يقول: (انعقد الإجماع على أن الشرائع مصالح، إما وجوباً كما هو قول المعتزلة، أو تفضلاً كما هو قولنا).[3]

وعلى هذا بنوا تعريفهم لـ«العلة»، فقال المعتزلة بأنها الموجبة بذاتها، وقالوا هي وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل.[4]

وأما الأشاعرة فقد وقع بينهم الاضطراب في التعبير عن العلة بما يوافق مذهبهم وإرادة الابتعاد عن قول المعتزلة، فقال بعضهم هي علامة وأمارة على الحكم تقترن به إما بحكم العادة أو أن الله أخبرنا بذلك دون أن تكون مناسبة بين العلة والحكم أو تأثير للعلة في الحكم.[5] ومنهم من عرفها بالباعث أو الحامل، بمعنى أن العلة هي الحامل والباعث إلى الفعل لا على الحكم، كما إذا علم شخص باشتمال فعلٍ مّا على جلب مصلحة أو دفع مفسدة فإن ذلك العلم يبعثه على الإتيان بالفعل.[6]

---

(١) انظر: الموافقات في أصول الشريعة - للشاطبي: ٢/ ٥-٧.

(٢) تفسير الرازي «مفاتيح الغيب»: ٢/ ١٥٤.

(٣) المحصول من علم الأصول - للرازي: ٢-٢/ ٢٩١، وانظر: ٢٤٢.

(٤) انظر: المعتمد - لأبي الحسين البصري: ٢/ ٧٠٥.

(٥) انظر: المحصول من علم الأصول - للرازي: ٢-٢/ ١٨٥-١٩٠، والمستصفى - للغزالي: ٢/ ٢٣٠، والبحر المحيط - للزركشي: ٣/ ٦٧-٦٨.

(٦) انظر: الإحكام في أصول الأحكام - للآمدي: ٣/ ٢٨٩.

وكان بينهم نزاع في التسمية بالباعث والموجب، فقال بعضهم إن تسمية العلة بالموجب والباعث فيه نزعة اعتزالية، وذهب بعضهم إلى وجوب تأويل ما ورد في كتب علمائهم من تسمية العلة بالموجب أو المقتضى أو الباعث أو الجالب على معنى أنها علامة على ثبوت الحكم.(١)

ومحل النـزاع معهم ليس هو في تسمية العلة بالباعث والعلامة والأمارة والسبب فإن تضمن العلة لمعاني هذه الألفاظ صحيح، وإنما النـزاع في سلب العلة الصحيحة التأثير في الحكم. حيث جعلوا اقتران الأحكام بالعلل والمناسبات اقتراناً عادياً غير مقصود في نفسه، وأن العلل والمناسبات مجرد أمارات لذلك الاقتران.(٢)

والحق أن التزام المعتزلة والأشاعرة بهذا الأصل قد أدَّى بهم إلى الالتزام بلوازم فاسدة!

فأما المعتزلة فقد قالوا بأن الشرع إنما يكشف عن وجه الحسن أو القبح والمصلحة أو المفسدة لا أنه هو الذي ينشئ ذلك، ولذلك يقولون بإيجاب العقل وأن النص لا يُعمل بما فيه إلا حيث وافق العقل.(٣)

ولعل هذا ما عنى الشاطبي الرد عليه بقوله: (الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها أو محققة لمناطها أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع).(٤)

وأما الأشاعرة فقالوا، من أجل أن يسلم لهم قولهم في نفي الحكمة والتعليل عن أفعال الله وأحكامه، إنه لا يلزم أن يكون ما أمر به الشرع منشأ مصلحة ولا أن يكون ما

(١) انظر: البحر المحيط - للزركشي: ٣/ ٧٠.
(٢) انظر: المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين - د. محمد العروسي عبد القادر: ٢٧٣ و٢٨٨-٢٨٩.
(٣) انظر: نظرية التكليف آراء عبد الجبار الكلامية - عبد الكريم عثمان: ٤٣٧-٤٣٨. وانظر فتاوى ابن تيمية: ٨/ ٤٣٤-٤٣٦ و١٧/ ١٩٨ وما بعدها.
(٤) الموافقات في أصول الشريعة - للشاطبي: ١/ ٣٥.

نهى عنه منشأ مفسدة وإنما هو تابع لمحض الإرادة الإلهية.[1] ولذلك كان التعليل عندهم قائماً على المظنة، وكانت نصوص الشرع عندهم ظنية.

يقول ابن تيمية: (ومعلوم أنه إذا اعتقد المرء أن طاعة الله ورسوله فيما أمراه به قد لا يكون فيها مصلحة ولا منفعة ولا فيها تنعم ولا لذة ولا راحة كان هذا من أعظم الصوارف له عن فعل ما أمر الله به ورسوله).[2]

والذي يظهر أنَّ الشاطبي أراد من الكلام في مقاصد الشريعة ردَّ ما آل إليه قول المتكلمين في التعليل من هذه اللوازم الفاسدة، حيث أشار في أول كتاب المقاصد من الموافقات في بداية المقدمة التي وضعها بين يدي الموضوع إلى هذا، بقوله: (وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً.. وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين..

والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره. فإن الله تعالى يقول في بعثه رسله وهو الأصل ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال في أصل الخلقة: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَّبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [هود: ٧]، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ [الملك: ٢].

---

(١) انظر: المواقف - للإيجي: ٣٢٧، والملل والنحل - للشهرستاني: ١/ ١٠١-١٠٢.
(٢) جامع الرسائل - لابن تيمية - تحقيق د. محمد رشاد سالم: ٢/ ٣٦٦-٣٦٧.

وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى.. وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمرٌّ في جميع تفاصيل الشريعة. ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد).[1]

فقد أراد الشاطبي بذلك بيان أنه لما كان المراد من وضع الشريعة معرفة مقاصد الشريعة من المكلف وليس مقاصد المكلف من الشريعة، احتاج التعليل أن يكون مبنياً على هذا. وأن التعليل المنتفية عنه الحكمة الإلهية والمبني على ما يعود على الخلق بالمصلحة دون نظر إلى ما يريده الشارع من الخلق بها فسيكون مآله إلى تحكيم العقول وقصر النظر على مراد المكلف من الشريعة لا العكس.

وقد قسم مقاصد الشارع من وضع الشريعة على أربعة أنواع: الأول: من جهة قصد الشارع بوضع الشريعة ابتداء، وأنها موضوعة لمصالح العباد في الدارين. والثاني: من جهة قصده في وضعها للإفهام. والثالث: من جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها. والرابع: من جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها.[2] وبيَّن أن مقاصد المكلف من الشريعة يجب أن تعود إلى الأصل الذي هو مقاصد الشريعة من المكلف، ولا تخرج عن ذلك.[3] وقال: (المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبدٌ لله اضطراراً).[4]

وأما القول بأن القياس مبني على الظن، فإن النصوص قد دلَّت على أن المقصود بالقصد الأول من الاجتهاد في طلب معرفة حكم الله تعالى هو إصابة الأمر نفسه، الذي هو سلوك سبيل الاجتهاد المشروع المعتمد على النص المنـزل، وهو الذي تقع المؤاخذة

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة - للشاطبي: ٢/ ٦-٧.

(٢) انظر: الموافقات: ٢/ ٥، وانظر شرحه لهذه الأنواع: ٢/ ٨-٣٢٣.

(٣) انظر شرح الشاطبي لذلك: المرجع نفسه: ٢/ ٣٢٣-٤١٤.

(٤) المرجع نفسه: ٢/ ١٦٨.

بتركه، ويأتي من بعده بذل الوسع في إصابة المأمور به.[1] فإن حصل ذلك وإلا فحيث أصاب الأمر نفسه فقد حصل المقصود، وخطؤه في عدم إصابة نفس المأمور به مغفور حينئذٍ. لقوله ﷺ: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر).[2]

وعلى هذا فإن القول بأن كل مجتهد مصيب، إذا حُمل على أنه مصيب للأمر نفسه فهو معنى صحيح، وإن حمل على أنه مصيب في المأمور نفسه فهو خطأ لأن الحق واحد. وأما أن كل مجتهد مأجور فهو صحيح بنص الحديث، متى أتى بالأمر نفسه.

وهذه الأحكام الاجتهادية هي منسوبة إلى الشرع لأنها واقعة بأمره، ولكنه لا يقطع في كونها عين حكم الشرع إلا بدليل، وقد جاء في حديث بريدة بن الحصيب رضي الله عنه أنه قال: (كان رسول الله ﷺ إذا أمَّر أميراً على جيش أو سريَّة، أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً.. وذكر الحديث، وفيه: (وإذا حاصرت أهل حصنٍ، فأرادوك أن تنـزلهم على حكم الله، فلا تنـزلهم، ولكن أنزلهم على حكمك. فإنك لا تدري أتصيب فيهم حكم الله أم لا).[3]

ومن هنا كان الحكم المنسوب إلى الشرع على ثلاثة أنواع، كما نبه إليه ابن تيمية رحمه الله:[4] شرع منـزَّل: فهذا واجب الاتباع لاجتماع الأمرين فيه، وشرع مؤول: فهذا جائز الاتباع لظنية اجتماع إصابة المأمور به مع كونه مصيباً للأمر نفسه، وشرع مبدَّل: فهذا محرم اتباعه لانتفاء الأمرين عنه.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى - لابن تيمية: ١٧/ ٢٠١-٢٠٣.

(٢) رواه البخاري في صحيحه: ك الاعتصام بالكتاب والسنة - ب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ - ح (٧٣٥٢)، ومسلم في صحيحه: ح (١٧١٦).

(٣) رواه مسلم في صحيحه: ح (١٧٣١).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى - لابن تيمية: ٣/ ٢٦٧-٢٦٨ و١١/ ٢٦٣-٢٦٥ و١٩/ ٢٦٢-٢٦٥ والروح - لابن القيم: ٦٥٥.

ولما تكلم ابن تيمية رحمه الله على قوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١] ذكر التفريق بين المخطئ الذي كان قصده اتباع الرسول، لا الاستقلال عن شريعته، وبين المخالف لحكم الله على الاستقلال. وأن هذا الأخير منازع لله في أمره وشريعته، وأنه هو المراد بالآية. وقال: (ثم ذلك المحرِّم للحلال والمحلِّل للحرام، إن كان مجتهداً قصده اتباع الرسول لكن خفي عليه الحق في نفس الأمر، وقد اتقى الله ما استطاع، فهذا لا يؤاخذه الله بخطئه، بل يثيبه على اجتهاده الذي أطاع به ربه).[1] والله أعلم.

** ** **

(١) مجموع الفتاوى - لابن تيمية: ٧/ ٧١.

□ الخاتمة:

وبعد، فالحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وهنا أسجّل نتائج عدة خرج بها البحث في موضوع (موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام) فيما يلي:

١) الخطاب الحداثي العربي خطاب ينتمي إلى التيار العلماني، لكنه يختلف عن الخطابات السابقة التي مثلت التيار العلماني في الفكر العربي المعاصر في مراحله السابقة، من ليبرالية واشتراكية وقومية - من جهتين: الجهة الأولى: كونه يتبنى نظريات المرحلة الثانية للفكر الغربي مرحلة الحداثة وما بعدها، والثانية: أنه يشتغل على نقد التراث من داخله.

٢) الحداثة مفهوم خاص يمثّل آخر مراحل الفكر الغربي منذ «النهضة» إلى زمننا المعاصر، وتتسم فلسفتها بسمتين أساسيتين: هما:

القطيعة مع التراث/ الماضي المعرفي: تلك القطيعة التي أنتجت ثورة معرفية على كل البداهات المعرفية السابقة.

والسمة الثانية: الصيرورة المستمرة، فليست هناك غاية للوصول ينتهي عندها البحث المعرفي أو مرجعية يعود إليها التفكير المعرفي.

٣) الفكر الغربي في حقيقته هو نتاج أحداث تاريخية عانت منها الحضارة الغربية منذ «النهضة» من ثقافية واجتماعية وسياسية. وكان هو الجدير بالنقد والتمحيص وفضح مشروطياته التاريخية وما ستؤول إليه البشرية لو سارت في ركبه دون أن تمحصه.

٤) يقوم مشروع الفكر الحداثي العربي في قراءته للتراث الإسلامي على بلورة ثلاثة

مفاهيم أساسية: التاريخية، والعقل مقروناً باللا عقل، والتأويلية الحديثة:

أ) فأما التاريخية فهي المقولة المحورية للفكر الحداثي، وتعني نسبية كل شيء وتعدد الحقائق، فليس هناك حقيقة مطلقة يجب الوقوف عندها ومراعاتها، بل الحقيقة ملاءمة المعرفة للواقع الذي يعيشه الإنسان الفرد/ الجماعة. وبناء على ذلك ترفض فلسفة الحداثة أن تكون هناك مرجعيات نهائية للمعرفة.

ب) وأما ما يتعلق بمفهوم العقل فليس هناك عقل ثابت بل هو عقل تاريخي تحكمه الصيرورة المستمرة، ومن ثم ليس هناك مركزية عقلية ثابتة وجوهرية.

ج) وأما التأويلية الحديثة فتتأسس على انفصال الدال عن المدلول بمعنى إلغاء أي علاقة قائمة بينهما إلا علاقة الإشارة الاعتباطية للدال على المدلول، تلك الإشارة الاعتباطية التي هي بمنزلة المصطلح الذاتي المتحكَّم فيه من قبل واضعه، ومن ثم يتم إحلال الفهم بدلاً عن المعنى. ويصبح التأويل هو فهم الإنسان لذاته، وتطويع النصوص للتوافق مع فهمه الذاتي، واللعب الحر بالنص. وتصبح اللغة في منظور التأويلية الحديثة اصطلاحية وليست اشتقاقية.

٥) كان الشاغل البحثي للفكر الحداثي في تفكيك الأصول ونزع القداسة عنها هو الشاغل الأيديولوجي، وهو المسيطر على التفكير عنده، ومن أجله وقع في تناقضات عدة، منها:

أ) أنه في حين ينفي أن يكون للقرآن وجود سماوي متعالٍ مكتوب في اللوح المحفوظ، يعود أمام إطلاق لفظ (الكتاب) على القرآن لينفي أن يكون المراد به المكتوب المدوّن في المصحف بل المراد بهذا الإطلاق المعبَّر عنه في القرآن: الكتاب السماوي المكتوب في اللوح المحفوظ.

وسبب تناقضه هنا اختلاف الأيديولوجيا التي يريد تركيبها في كلا الموضوعين:

ففي الأول: أراد دفع كل ما يتعلق بوجود سماوي سابق للقرآن من أجل التأكيد على كون القرآن منتجاً أرضياً أنتجته التاريخية التي وجد فيها.

وفي الثاني: أراد دفع كل ما يدل على أن القرآن كُتب في العهد النبوي وثُبِّت ليبقى كتاب الله المحفوظ حجة على خلقه، ليقرر أيديولوجيا التدخل السياسي الديني في تدوين القرآن ومن ثم إثبات دخول الزيادة والنقصان على النص القرآني المكتوب فيما بعد العهد النبوي.

ب) ومنها أنه في حين ينظر الفكر الحداثي إلى تاريخية القرآن على أنه ذو صلة بالسيرة النبوية والدعوة المحمدية، وهو ما يعني لديه أن تاريخية السيرة النبوية وأحوالها و«مخيال» النبي ﷺ هي من أنتج القرآن!! يعود في سياق تفكيك حجية السنة النبوية لينفي الصلة بين القرآن والسيرة النبوية، من أجل أن يدفع عن السيرة النبوية أن تكون أصلاً في الاستدلال، ويحتج على ذلك بأن القرآن ليس هو الذي يؤسس لحجيتها وإنما الذي أسس لحجيتها الممارسة التاريخية من قبل حرّاس الشريعة «الأرثوذكسيين».

ج) ومنها أنه في حين يبني مشروعه في إعادة قراءة التراث على استحالة أن يُستحضر الماضي بقوانينه المعرفية وقواعده المنهجية لقراءة الحاضر - بحسب منطق «التاريخية»، يعود ليقرأ هو الماضي بقوانين وأدوات الحاضر المعرفية! في تناقض صارخ مع منطقه الذي يبني عليه منهجه كله؛ منطق «التاريخية».

٦) لا يستطيع الفكر الحداثي الوصول إلى نتائجه التي أقام عليها دعواه في تاريخية الإسلام: تاريخية أصوله وما يتضمنه ذلك من تاريخية عقائده وشرائعه، إلا من جهة النقد الأيديولوجي، الذي هو في حقيقته منهج طيّع لمن أراد تركيب ما يشاء من الدعاوى على المسلّمات والثوابت.

٧) يبني الفكر الحداثي موقفه من النص القرآني على أمرين: إنكار كونه وحياً منزّلاً من الله تعالى، وتأكيد بشرية تكوينه، ومن ثم إمكانية وقوع التدخل فيه بالحذف والزيادة والنقصان.

٨) ويبني موقفه من السنة النبوية على إنكار حقيقة النبوة المتمثل في إنكار أصليها: الوحي والعصمة.

٩) إن الفكر الحداثي حين ينقد التأصيل بتلك الأصول من جهة «الإشكاليات» المثارة حول حجيتها؛ إنما يحاول توظيف تلك «الإشكاليات» من داخل كتب التراث لظنه أنه سينجح في أن يفكك تلك الأصول بسيف «التراث» نفسه، وإلا فإن منطلقه يختلف تماماً. فلا يجوز أن يصرفنا به عن حقيقة الأساس الذي يبني عليه الفكر الحداثي دفع تأصيل الأصول، القائم على إنكار ما تتأسس عليه الأصول؛ المتمثل في الإيمان بحقيقة الألوهية والإيمان بحقيقة النبوة.

** ** **

□ التوصيات:

أن تقوم دراسات بحثية متكاملة يتحقق بها ثلاثة أهداف من خلال نوعين من الدراسات المعمَّقة:

النوع الأول: في الدراسة النقدية التحليلية للأفكار والنظريات الفلسفية الغربية التي تمثّل جذور الفكر العربي العلماني المعاصر وأصوله الفلسفية.

والنوع الثاني: في الدراسة النقدية التحليلية للدراسات النقدية التي قام بها مفكرون عرب يمثّلون استقلالية في الانتماء، لا تنتمي إلى الخطاب الإسلامي في مفهومه الخاص، ولا تنتمي إلى الخطاب العلماني. كالدراسات النقدية التي قام بها كلٌّ من: الدكتور عبدالوهاب المسيري، والدكتور أبو يعرب المرزوقي، والدكتور طه عبد الرحمن.

والهدف الثالث المراد تحقيقه من هذين النوعين من الدراسة النقدية إبراز المنهجية النقدية الإسلامية في حقيقتها التي جاء بها الوحي.

والله أعلم، وهو الموفق وحده.

والحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم



الفهارس

- ☐ فهرس الأسماء.
- ☐ فهرس المراجع.
- ☐ فهرس الموضوعات.

□ فهرس الأسماء

□ فهرس المراجع

- الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف: المدينة المنورة: ١٤٢٦هـ.
- الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٥: ٢٠٠٣م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق محمد صبحي بن حسن حلاق، دار ابن كثير: دمشق-بيروت:ط/ ٣: ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
- أساس التقديس، فخر الدين الرازي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، دار الجيل: بيروت: ط/ ١: ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- الاستقبالية العربية للحداثة وما بعدها، د. رزان محمد إبراهيم، دار الكرمل: عمّان: ط/ ١: ٢٠٠٤م.
- الأسس الفلسفية للعلمانية ،د. عادل ضاهر، دار الساقي: بيروت: ط/ ٢: ١٩٩٨م.
- الإسلام أوروبا الغرب:رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي: بيروت: ط/ ١: ١٩٩٥م.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة: بيروت: ط/ ٢: ٢٠٠٨م.

■ إسلام الفقهاء، نادر حمامي، رابطة العقلانيين العرب/ دار الطليعة: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٦م.

■ إسلام المجددين، محمد حمزة، سلسلة الإسلام واحداً ومتعدداً: رابطة العقلانيين العرب/ دار الطليعة للطباعة والنشر: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٧م.

■ الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر: تونس: ط/ ٣: ١٩٩٨م.

■ الإسلام وضرورة التحديث، د. فضل الرحمن، دار الساقي: بيروت/ لندن: ط/ ١: ١٩٩٣م.

■ الأسلوب والأسلوبية، الدكتور عبد السلام المسدي، دار الكتاب الجديد المتحدة: بيروت: ط/ ٥: ٢٠٠٦م.

■ إشكاليات القراءة والتأويل، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٦: ٢٠٠١م.

■ إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر:مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، عبد الغني باره، الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة: ٢٠٠٥م.

■ أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، الخطابي، تحقيق د. محمد بن سعد آل سعود، معهد البحوث وإحياء التراث الإسلامي: جامعة أم القرى: مكة المكرمة: ط/ ١: ١٤٠٩هـ.

■ إعلام الموقعين عن رب العالمين، شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق الشيخ عبد الرحمن الوكيل، مكتبة ابن تيمية: القاهرة: د.ن.

- اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، د. برهان غليون، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٤: ٢٠٠٦م.
- الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ضبطه وقدم له موفق فوزي الجبر، دار الحكمة: دمشق: ط/ ١: ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ريتشارد تارناس، نقله إلى العربية فاضل جتكر، كلمة/ العبيكان: أبو ظبي/ الرياض: ط/ ١: ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.
- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٧م.
- الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كحيل مصطفى، منشورات الاختلاف/ دار الأمان: الجزائر/ الرباط: ط/ ١: ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.
- الإنصاف، أبو بكر الباقلاني، تعليق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث: القاهرة: ط/ ٣: ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
- الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، د. عبد الوهاب المسيري، المجلس الوطني للثقافة والفنون: سلسلة عالم المعرفة: الكويت: ط/ ١: ١٩٨٢م.
- الأيديولوجية العربية المعاصرة، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ١: ١٩٩٤م.
- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي: بيروت: ط/ ٢: ١٩٩٥م.

- بؤس الأيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، كارل بوبر، ترجمة عبد الحميد صبرة، دار الساقي: بيروت .
- بغية المرتاد، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق الدكتور موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم: المدينة المنورة: ط/ ١: ١٤٠٨هـ .
- البنيوية وما بعدها:من ليفي شتراوس إلى دريدا، مجموعة باحثين:تحرير جون ستروك، ترجمة د. محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون:سلسلة عالم المعرفة: الكويت: ط/ ١: ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م .
- بنية العقل العربي:دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ط/ ٧: ٢٠٠٤م .
- بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، يوسف شلحت، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة: بيروت: ط/ ٢: ٢٠٠٤م.
- بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر، د. حسين سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر: بيروت: ط/ ١: ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو: القاهرة: ١٩٥١م .
- تاريخ الأسطورة، كارين أرمسترونغ، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم/ مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم: بيروت: ط/ ١: ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م .
- التاريخ الجديد، جاك لوغوف، ترجمة د. محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٧م .

- تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، كارل ياسبرز، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، دار الإنماء الحضاري/ دار المحبة: حلب/ دمشق:٢٠٠٩م.
- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار المعارف: القاهرة: ١٩٦٢م .
- تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة، برتراند رسل، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة: ١٩٧٧م .
- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر: القاهرة: ط/ ٢: ١٩٤٦م .
- تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، تعديل فريديرش شفالي، ترجمة د. جورج تامر وفريقه، منشورات الجمل: ألمانيا:ط/ ٢ : ٢٠٠٨م.
- التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد، فرانسوا دوس، ترجمة د. محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٩م .
- التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، د. السيد ولد أباه، الدار العربية للعلوم: بيروت: ط/ ٢: ٢٠٠٤م .
- تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط، دار الطليعة: بيروت: ط/ ٤: ٢٠٠٨م.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافي العربي: بيروت/ الدار البيضاء: ط/ ٣: ١٩٩٨م.
- التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، امبرتو ايكو، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٠م .

- تجديد المنهج في تقويم التراث، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٢: ٢٠٠٥م .
- تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي: بيروت: ط/ ٢: ٢٠٠٩م .
- تحولات الفكر والسياسة بمصر ومحيطها العربي:مخاضات العرب في القرن العشرين، د. محمد جابر الأنصاري، مركز الأهرام للنشر: القاهرة: ط/ ١: ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.
- التراث والتجديد:موقفنا من التراث القديم، د. حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت: ط/ ٥: ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.
- التراث والحداثة:دراسات ومناقشات، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ط/ ٣: ٢٠٠٦م .
- التراث والعلمانية، عبد الكريم سروش، منشورات الجمل: ألمانيا: ط/ ١: ٢٠٠٨م .
- تربية الجنس البشري، لسنج، ترجمة وتقديم وتعليق د. حسن حنفي، دار التنوير: بيروت: ط/ ٢: ٢٠٠٦م .
- تشريح النص، عبد الله محمد الغذامي، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٢: ٢٠٠٦م .
- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير القرشي الدمشقي، دار الفكر: بيروت: ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م .

- التفكير اللساني في الحضارة العربية، د. عبد السلام المسدي، دار الكتاب الجديد المتحدة: بيروت: ط/ ٣: ٢٠٠٩م.
- التفكيكية:دراسة نقدية، بييرف زيما، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت: ط/ ١: ١٩٩٦م .
- تكوين العقل العربي، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ط/ ٩: ٢٠٠٦م .
- تكوين العقل العلمي:مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، غاستون باشلار، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت: ط/ ٦: ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م .
- التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق محمد محمود الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي: ١٩٤٧م .
- الثابت والمتحول:بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، أدونيس، دار الساقي: بيروت: ط/ ٩: ٢٠٠٦م. وطبعة دار العودة: بيروت: ط/ ٣: ١٩٨٢م .
- جاك دريدا والتفكيك، مجموعة باحثين، تحرير د. أحمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي: بيروت: ط/ ١: ٢٠١٠م .
- جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي: الدمام: ط/ ٧ : ١٤٢٧هـ .
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، مطبعة عيسى الحلبي: القاهرة: د.ن.

- جدل الأصول والواقع، د. حمادي ذويب، دار المدار الإسلامي: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٩م.
- جدل التنوير:شذرات فلسفية، ماكس هوركهايمر وتيودور ف. أدورنو، ترجمة الدكتور جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٦م.
- الحداثة الفلسفية نصوص مختارة، إعداد وترجمة د. محمد سبيلا ود. عبد السلام بنعبد العالي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٩م.
- الحداثة في فكر محمد أركون، فارح مسرحي، الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف: بيروت/ الجزائر: ط/ ١: ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
- الحداثة وانتقاداتها، سلسلة دفاتر فلسفية نصوص مختارة، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال: الدار البيضاء: ط/ ١: ٢٠٠٦م.
- الحداثة وما بعد الحداثة، بيتر بروكر، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي: أبو ظبي: ط/ ١: ١٩٩٥م.
- الحداثة وما بعد الحداثة، د. عبد الوهاب المسيري ود. فتحي التريكي، سلسلة حوارات لقرن جديد: دار الفكر: دمشق: ط/ ١: ٢٠٠٣م.
- الحداثة وما بعد الحداثة، محمد سبيلا، دار توبقال للنشر: الدار البيضاء: ط/ ٣: ٢٠٠٧م.
- الحداثة وما بعد الحداثة، مجموعة بحوث مقدمة لمؤتمر جامعة فلادلفيا ١٩٩٩م، جامعة فلادلفيا: الأردن: ط/ ١: ٢٠٠٠م.
- الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم:دراسة نقدية، د. الجيلاني مفتاح، دار النهضة: دمشق: ط/ ١: ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

- الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية، سيد محمود القمني، مكتبة مدبولي الصغير: القاهرة: ط/ ٤: ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م .
- حصاد السنين، د. زكي نجيب محمود، دار الشروق: القاهرة: ط/ ٣: ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م .
- حفريات المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة د. سالم يفوت، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٢: ١٩٨٧م .
- حفريات المعرفة العربية الإسلامية:التعليل الفقهي، د. سالم يفوت، دار الطليعة: بيروت: ط/ ١: ١٩٩٠م .
- حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، د. عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٣: ٢٠٠٥م .
- حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة د. فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون: سلسلة عالم المعرفة: الكويت: ط/ ٢: ٢٠٠٩م .
- حوار الأجيال، الدكتور حسن حنفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع: القاهرة: ١٩٩٨م .
- الخطاب التاريخي:دراسة لمنهجية ابن خلدون، علي أومليل، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٤: ٢٠٠٥م .
- الخطاب العربي المعاصر، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ط/ ٥: ١٩٩٤م .
- الخطيئة والتكفير:من البنيوية إلى التشريحية، د. عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٦: ٢٠٠٦م.

- الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، د. سالم حميش، دار الطليعة للطباعة والنشر:بيروت:ط/ ١: ١٩٩٨م.
- درء تعارض العقل والنقل، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: الرياض: ط/ ١: ١٤٠٣هـ.
- دراسات إسلامية، دكتور حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة: ط/ ١: ١٩٨٢م.
- دراسات فلسفية، دكتور حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة: ط/ ١: ١٩٨٧م.
- دراسات معرفية في الحداثة الغربية، د. عبد الوهاب المسيري، مكتبة الشروق الدولية: القاهرة: ط/ ١: ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
- دروس في الألسنية العامة، فرديناند دي سوسير، ترجمة صالح الفرماوي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب: تونس/ طرابلس ليبيا: ط/ ١: ١٩٨٥م.
- دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٤: ٢٠٠٥م.
- دنيا الدين في حاضر العرب، د. عزيز العظمة، دار الطليعة للطباعة والنشر: بيروت: ط/ ٢: ٢٠٠٢م.
- رأس المال لكارل ماركس:سيرة، فرانسيس وين، نقله إلى الغربية ثائر ديب، مكتبة العبيكان: الرياض: ط/ ١: ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

- الرد على بشر المريسي، عثمان بن سعيد الدارمي، ضمن عقائد السلف: تحقيق علي سامي النشار وعمار الطالبي، منشأة المعارف: الإسكندرية: ١٩٧١م.
- الرد على الجهمية، الإمام أحمد بن حنبل، ضمن عقائد السلف: تحقيق علي سامي النشار وعمار الطالبي، منشأة المعارف: الإسكندرية: ١٩٧١م .
- الرد على الجهمية، عثمان بن سعيد الدارمي، خرج أحاديثه بدر البدر،الدار السلفية:الكويت: ط/ ١: ١٤٠٥هـ.
- الرد على المنطقيين، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي، إدارة ترجمان السنة/ المكتبة الإمدادية: لاهور باكستان/ مكة المكرمة: ط/ ٤: ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م .
- رسائل العدل والتوحيد، تحقيق د. محمد عمارة، دار الهلال: القاهرة: ١٩٧١م .
- الرسالة، الإمام الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصوّرة المكتبة العلمية: بيروت: د.ن .
- رسالة في اللاهوت والسياسة، باروخ سبينوزا، ترجمة وتقديم د. حسن حنفي، مراجعة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر: القاهرة .
- روح الحداثة:المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، د. طه عبد الرحمن ،المركز الثقافي العربي:الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٦م.
- سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، الدكتور عبد الغني عماد، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ط/ ٢ :٢٠٠٨م.
- سنن أبي داود، لأبي داود السجستاني، تحقيق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار ابن حزم: بيروت: ط/ ١: ١٤١٨هـ .

- سنن الترمذي، لأبي عيسى الترمذي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية: بيروت.
- سنن الدارمي، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي: عناية: محمد أحمد دهمان: نشرته: دار إحياء السنة النبوية: د. ن.
- سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله بن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية: بيروت .
- سنن النسائي:بشرح السيوطي وحاشية السندي، لأحمد بن شعيب النسائي، دار إحياء التراث الإسلامي: بيروت: د.ن .
- السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، المؤسسة العربية للتحديث الفكري/ المركز الثقافي العربي: بيروت/ الدار البيضاء: ط/ ١: ٢٠٠٥م.
- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار المعتزلي، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة: القاهرة: ط/ ٣: ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم الباجوري، أخرجه محمد أديب الكيلاني وعبد الكريم تتان: ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م: د.ن .
- شرح النووي على صحيح مسلم، لأبي زكريا النووي، مؤسسة قرطبة: القاهرة: ط/ ١: ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- صراع التأويلات:دراسات هرمنوطيقية، بول ريكور، ترجمة د. منذر عياشي، مراجعة د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٥م.

- الصفدية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية: القاهرة: ط/ ٢: ١٤٠٦هـ .
- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق د. علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة: الرياض: ط/ ٣: ١٤١٨هـ .
- الصوفية والسوريالية، أدونيس، دار الساقي: بيروت: ط/ ٤: ٢٠١٠م .
- العرب والحداثة:دراسة في مقالات الحداثيين، الدكتور عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٧م.
- العرب والفكر التاريخي، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٥: ٢٠٠٦م .
- العقل بين التاريخ والوحي:حول العدمية النظرية في إسلاميات أركون، محمد المزوغي، منشورات الجمل: ألمانيا: ط/ ١: ٢٠٠٧م .
- العلمانيون والقرآن الكريم:تاريخية النص، د. أحمد إدريس الطعان، دار ابن حزم للنشر والتوزيع: الرياض: ط/ ١: ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م .
- العلمانية تحت المجهر، د. عبد الوهاب المسيري ود. عزيز العظمة، سلسلة حوارات لقرن جديد: دار الفكر: دمشق: ط/ ١: ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م .
- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، د. عبد الوهاب المسيري، دار الشروق: القاهرة: ط/ ٢: ٢٠٠٥م .
- العلمانية من منظور مختلف، د. عزيز العظمة، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ط/ ١: ١٩٩٢م .

- العلمنة والدين، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي: بيروت: ط/ ٣: ١٩٩٦م.
- العلمانيون والقرآن الكريم:تاريخية النص، د. أحمد إدريس الطعان، دار ابن حزم: الرياض: ط/ ١: ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
- عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي، د. سعيد بنسعيد العلوي ود. السيد ولد أباه، سلسلة حوارات لقرن جديد: دار الفكر: دمشق: ط/ ١: ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
- الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، كافين رايلي، ترجمة د. عبد الوهاب المسيري ود. هدى عبد السميع حجازي، سلسلة عالم المعرفة: المجلس الوطني للثقافة والفنون: الكويت: ط/ ١: ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، الحافظ ابن حجر العسقلاني، تعليق الشيخ عبد العزيز بن باز، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، مصوَّرة المطبعة السلفية/ دار المعرفة: بيروت: د.ن.
- الفصل في الملل والنحل، لابن حزم، دار المعرفة: بيروت: ١٤٠٦هـ.
- الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٢: ١٩٩٦م.
- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي: بيروت: ط/ ٣: ١٩٩٨م.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل:نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي: بيروت: ط/ ٢: ٢٠٠٢م.

- الفكر العربي، محمد أركون، ترجمة عادل العوا، مكتبة عويدات: بيروت: ط/ ٤: ١٩٨٦م.
- الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، الدكتور مختار الفجاري، عالم الكتب الحديث: إربد: ط/ ١: ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
- الفكر العربي في عصر النهضة، ألبرت حوراني ،ترجمة كريم عزقول،دار نوفل:بيروت:٢٠٠١م.
- الفكر العلمي الجديد، غاستون باشلار، ترجمة د. عادل العوّا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر: بيروت: ط/ ٥: ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
- فلسفة التأويل:الأصول.المبادئ.الأهداف، هانس غيورغ غادامير، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف/ المركز الثقافي العربي: بيروت/ الجزائر/ الدار البيضاء: ط/ ٢: ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
- فلسفة التأويل، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٣: ١٩٩٦م.
- فلسفة الحداثة، د. فتحي التريكي ورشيدة التريكي، مركز الإنماء القومي: بيروت: ط/ ١: ١٩٩٢م.
- فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الدكتور محمد الشيخ، الشبكة العربية للأبحاث: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٨م.
- الفلسفة الحديثة: عرض نقدي، دكتور كريم متى، دار الكتاب الجديد المتحدة: بيروت: ط/ ٢: ٢٠٠١م.

- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الفكر المعاصر/ دار الفكر: بيروت/ دمشق: ط/ ٢: ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
- الفلسفة المعاصرة في أوروبا، إ. م. بوشنسكي، ترجمة د. عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون: سلسلة عالم المعرفة: الكويت: ط/ ١: ١٩٩٢م.
- فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا:نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، د. عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع: القاهرة: ط/ ١: ٢٠٠٧م.
- في الائتلاف والاختلاف:ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، ناجية الوريمي بو عجيلة، دار المدى: دمشق: ط/ ١: ٢٠٠٤م.
- الفيزياء ووجود الخالق، د. جعفر شيخ إدريس، المنتدى الإسلامي: لندن/ الرياض: ط/ ١: ٢٠٠١م.
- في الفكر الغربي المعاصر، د. حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر: بيروت: ط/ ٤: ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرون، سلسلة موافقات: الدار التونسية للنشر: ط/ ٢: ١٩٩٠م.
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠١م.
- القراءة الجديدة للنص الديني، د. عبد المجيد النجار، مركز الراية للتنمية الفكرية: دمشق: ط/ ١: ٢٠٠٦م.
- قصة الفلسفة الحديثة، أحمد أمين وزكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر: القاهرة: ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م.

- قصة الفلسفة اليونانية، أحمد أمين وزكي نجيب محمود، دار الكتب المصرية: القاهرة: ط/ ٢: ١٩٣٥م .
- قضايا في نقد العقل الديني:كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر: بيروت: ط/ ٣: ٢٠٠٤م .
- القول الفلسفي للحداثة، هابرماس، ترجمة د. فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية: دمشق: ١٩٩٥م .
- كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق د. عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان ،دار الرشد: الرياض: ط/ ٦: ١٤١٨هـ .
- كتاب السنة، لابن أبي عاصم، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي: بيروت: ط/ ٣: ١٤١٣هـ .
- كتاب المصاحف، لأبي بكر ابن أبي داود، تحقيق الدكتور محب الدين عبد السبحان واعظ، وزارة الأوقاف: قطر: ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م .
- الكشاف عن حقائق التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، مصوَّرة دار المعرفة: بيروت: د.ن.
- الكلمات والأشياء، ميشيل فوكو، ترجمة د. مطاع الصفدي وفريقه، مركز الإنماء القومي: بيروت:١٩٨٩-١٩٩٠م .
- لبنات، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر: تونس: ١٩٩٤م .
- اللسانيات والدلالة، د. منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري: حلب: ط/ ٢: ٢٠٠٧م.

- اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، د. عبد الوهاب المسيري، دار الشروق: القاهرة: ط/ ٢: ٢٠٠٦م .
- لماذا أخفقت النهضة العربية، د. احيمدة النيفر ود. محمد وقيدي، سلسلة حوارات لقرن جديد: دار الفكر: دمشق: ط/ ١: ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
- ما بعد الحداثة والتنوير:موقف الانطولوجيا التاريخية-دراسة نقدية، د. الزواوي بغوره، دار الطليعة: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٩م .
- ما الثورة الدينية:الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، داريوش شايغان، ترجمة د. محمد الرحموني، مراجعة د. مروان الداية، لمؤسسة العربية للتحديث الفكري/ دار الساقي: جنيف/ بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٤م .
- ما وراء الخير والشر:تباشير فلسفة للمستقبل، فريدريش نيتشه، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبه، دار الفارابي: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٣م.
- متخيل النصوص المقدسة في التراث العربي الإسلامي، حمادي المسعودي، دار المعرفة للنشر: تونس: ط/ ١: ٢٠٠٧م .
- مخاضات الحداثة التنويرية:القطيعة الإبستمولوجية في الفكر والحياة، هاشم صالح، دار الطليعة: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٨م.
- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم / اختصره محمد بن الموصلي، دار الكتب العلمية: بيروت: د.ن .
- مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، مصوَّرة طبعة مطابع الرياض: ط/ ١: ١٣٨١هـ .

■ المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، منصف الجزار، الانتشار العربي/ دار محمد علي الحامي: بيروت/ تونس: ط/ ١: ٢٠٠٧م.

■ مدارات الحداثة، الدكتور محمد سبيلا، الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٩م.

■ مداخل الفلسفة المعاصرة: (مجموعة بحوث لباحثين غربيين)، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة: بيروت: ط/ ١: ١٩٨٨م.

■ مدخل إلى التنوير، هاشم صالح، دار الطليعة: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٥م.

■ مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ط/ ٦: ٢٠٠٦م.

■ مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية: القاهرة: ط/ ١: ١٤٠٩هـ.

■ المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، د. عبد العزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون: سلسلة عالم المعرفة: الكويت: ط/ ١: ١٩٩٨م.

■ المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، لأبي شامة المقدسي، تحقيق طيار آلتي قولاج، دار صادر: بيروت: ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

■ المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أحمد جاد وآخرون، مكتبة دار التراث: القاهرة: ط/ ٣.

■ مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، د. ناصر بن عبد الله القفاري، دار طيبة: الرياض: ط/ ٧: ١٤٢٤هـ.

- المسألة الثقافية في الوطن العربي، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ط/ ٣: ٢٠٠٦م .
- المسوَّدة في أصول الفقه – لآل تيمية، تحقيق د. أحمد بن إبراهيم الذروي، دار الفضيلة: الرياض: ط/ ١: ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م .
- المسيحية والحضارة العربية، الأب الدكتور جورج قنواتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت: د.ن .
- مشروع أدونيس الفكري والإبداعي:رؤية معرفية، عبد القادر محمد مرزاق، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: هرندن/ الولايات المتحدة الأمريكية: ط/ ١: ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م .
- المشروع النهضوي، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ط/ ٣: ٢٠٠٩م .
- مشكلة الحديث، يحيى محمد، الانتشار العربي: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٧م .
- مضمون الأسطورة في الفكر العربي، الدكتور خليل أحمد خليل، دار الطليعة: بيروت: ط/ ٣: ١٩٨٦م.
- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠١م .
- معجم العلوم الإنسانية ،بإشراف جان فرانسوا دورتيه، ترجمة د. جورج كتورة، كلمة/ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر: أبو ظبي/ بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٩م .

- المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني/ دار الكتاب المصري: بيروت/ القاهرة: ١٩٧٨م .
- معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار إحياء الكتب العربية: القاهرة: ط/ ١ : ١٣٦٦هـ ١٣٧١هـ .
- المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، د. عبد الله بن محمد القرني، دار عالم الفوائد: مكة المكرمة: ط/ ١ : ١٤١٩هـ .
- المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار المعتزلي، تحقيق مجموعة من الباحثين: بإشراف طه حسين وإبراهيم مدكور: وزارة الثقافة والإرشاد القومي: مصر: ١٩٦٠-١٩٦٥م .
- مفهوم التاريخ، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي:الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٤: ٢٠٠٥م.
- مفهوم العقل، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي:الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ١: ٢٠٠١م.
- مفهوم النص:دراسة في علوم القرآن، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٦: ٢٠٠٥م .
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية: بيروت: ١٤١١هـ .
- مقدمة في الهرمينوطيقا، دايفيد جاسبر، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف: بيروت/ الجزائر: ط/ ١: ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م .

- المنوع والممتنع في نقد الذات المفكرة، د. علي حرب، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ١: ١٩٩٥م.
- مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، د. شاكير أحمد السحمودي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث: جدة: ط/ ١: ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي: بيروت: ط/ ٢: ١٩٩٣م.
- من الحداثة إلى العولمة:رحلة في الفكر الغربي وأثرها في الفكر العربي، هاشم صالح، كتاب العربية: الرياض: ط/ ١: ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.
- المنطق الوضعي، الدكتور زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة: ط/ ٦: ١٩٨١م.
- من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة:دراسة تحليلية في النظريات الغربية الحديثة، عبد الكريم شرفي، منشورات الاختلاف/ الدار العربية للعلوم: الجزائر/ بيروت: ط/ ١: ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
- من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي، دار التنوير/ المركز الثقافي العربي: بيروت/ الدار البيضاء: ط/ ١: ١٩٨٨م.
- من منهاتن إلى بغداد:ما وراء الخير والشر، محمد أركون وجوزيف ميالا، ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقي: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٨م.
- من النص إلى الفعل:أبحاث التأويل، بول ريكور، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، دار الأمان/ وزارة الثقافة المغربية: الرباط: ط/ ١: ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

- من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، د. حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر: القاهرة: ط/ ١: ٢٠٠٥م.
- من النهضة إلى الحداثة، الدكتور عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٩م.
- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة: بيروت: ط/ ٢: ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
- المواقف في علم الكلام، الإيجي، عالم الكتب: بيروت: د.ن.
- موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، د. عبد الرزاق الدودي، دار الطليعة: بيروت: ط/ ١: ١٩٩٢م.
- موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت: ط/ ١: ١٩٨٤م.
- موسوعة لالاند الفلسفية، إشراف أندريه لالاند، ترجمة د. خليل أحمد خليل، مكتبة عويدات: بيروت: ط/ ٢: ٢٠٠١م.
- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، د. عبد الوهاب المسيري، دار الشروق: القاهرة: ط/ ١: ١٩٩٩م.
- الموقف من الحداثة ومسائل أخرى، الدكتور عبد الله الغذامي، دار البلاد: جدة: ط/ ٢: ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- موقف من الميتافيزيقا، د. زكي نجيب محمود، دار الشروق: القاهرة: ط/ ٤: ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

- ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، د. الزواوي بغوره، دار الطليعة: بيروت: ط/ ٢: ٢٠٠٧م.
- نحن والتراث، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ط/ ٣: ٢٠٠٦م.
- نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، محمد أركون، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الساقي: بيروت: ط/ ١: ٢٠١١م.
- نحو نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة: بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٩م.
- ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، مجموعة من المفكرين، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية: ليبيا: ١٩٩٨م.
- نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي: بيروت: ط/ ١: ١٩٩٧م.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار، دار المعارف: القاهرة: ط/ ٧: ١٩٧٧م.
- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، د. طيب تيزيني، دار الينابيع: دمشق: ١٩٩٧م.
- النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب: بيروت: ط/ ١: ١٩٩٣م.
- النص والسلطة والحقيقة:إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٥: ٢٠٠٦م.

- النظرية الاجتماعية:من بارسونز إلى هابرماس، إيان كريب، ترجمة د. محمد حسين غلوم، مراجعة د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة: المجلس الوطني للثقافة والفنون: الكويت: ط/ ١: ١٩٩٩م .
- نظرية المعنى بين التوصيف والتعديل والنقد، أحمد الوردني، مركز النشر الجامعي: تونس: ط/ ١: ٢٠٠٧م .
- النظرية النقدية التواصلية:يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، حسن مصدق، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ١: ٢٠٠٥م .
- نقد الحداثة، آلان تورين، ترجمة صياح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية: دمشق: ط/ ١: ١٩٩٨م .
- نقد الحقيقة، د. علي حرب، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٣: ٢٠٠٥م .
- نقد الخطاب الديني، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٣: ٢٠٠٧م .
- نقد العقل الإسلامي عند محمد أركـون،د. مختار الفجاري،دار الطليعة: بيروت:ط/ ١: ٢٠٠٥م.
- نقد العقل المحض، عمانويل كانط، ترجمة موسى وهبه، مركز الإنماء القومي: بيروت: ط/ ١: ١٩٩٨م.
- نقد النص، د. علي حرب، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت: ط/ ٤: ٢٠٠٥م .

- نهاية الحداثة:الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، جياني فاتيمو، ترجمة د. فاطنة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية: دمشق: ١٩٩٨م.
- الهرمينوطيقا والفلسفة:نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغني بارة، منشورات الاختلاف/ الدار العربية للعلوم: الجزائر/ بيروت: ط/ ١: ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
- وجهة نظر:نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ط/ ٣: ٢٠٠٤م.
- الوحي المحمدي، محمد رشيد رضا، المكتب الإسلامي: بيروت: ط/ ٩: ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- الوحي والقرآن والنبوة، د. هشام جعيط ،دار الطليعة للطباعة والنشر:بيروت:ط/ ٤: ٢٠٠٨م.

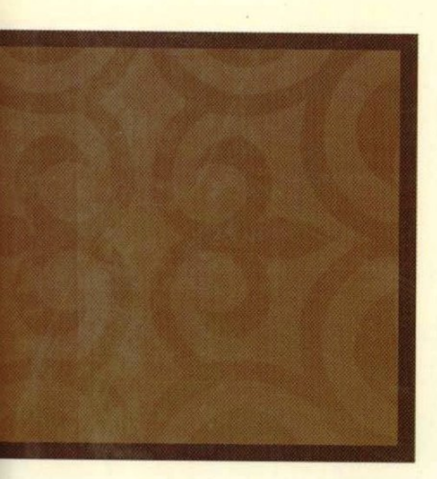
□ فهرس الموضوعات

موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام

هذا الكتاب يقوم بدراسة تحليلية نقدية للفكر الحداثي العربي تسعى إلى بيان تهافت نظريته التي أقام عليها نقده لمنهجية المعرفة الإسلامية، من خلال الحفر في أصوله الفلسفية المنتمية إلى الفكر الغربي والكشف عن كونها نتاج مشروطياتها التاريخية: الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي عانتها الحضارة الغربية.

وتكشف الخلل في منهجيته المتمثل في الانتقائية لما يخدم فكرته من "التراث" والحذف والتحريف للمعطيات المعرفية والتاريخية التراثية التي يجد فيها ما لا يستقيم مع ادعاءاته.

وتكشف عن دعواه في كونه يتعامل مع الأفكار الغربية بوصفها أدوات إجرائية لا عقائد ثابتة ؛ إذ لا نجده يمارس العقلانية النقدية على النتاج الفكري الغربي كما يمارسه على التراث الإسلامي، بل نجده يعتبر معطيات الفكر الغربي مسلَّمات يجب أن يحاكم إليها كل ما سواها مما ينتمي إلى الماضي.





مركز البحوث والدراسات



@/albayan31

/albayanMag

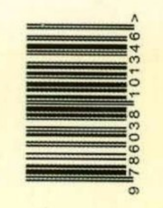
مكتب مجلة البيان

ص.ب 26970 - الرياض - 11496

www.albayan.co.uk

sales@albayan.co.uk

هاتف : 0096614546868



9786038101346

مطبعة الحميضي ت 2130130 الرياض